Die

Encyclica Papst Pius' IX.

vom

8. Dezember 1864.

Stimmen aus Maria-Laach.

IX.

Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1868.

Die Grundsätze

der

Sittlichkeit und des Rechts.

Nach Maßgabe der im Syllabus § VII. verzeichneten Irrthümer

beleuchtet

von

Theodor Meyer,

Priester der Gesellschaft Jesu.

Motto: „Mich, die Quelle lebendigen Wassers, haben sie verlassen, und sich Cisternen gegraben, Cisternen, die durchlöchert sind, und kein Wasser halten können.“ Jerem. 2, 13.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.

1868.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Die im Syllabus gebrandmarkten Irrthümer gegen Sittlichkeit und Recht sind nicht Eintagsgewächse, welche bloß auf der Oberfläche der menschlichen Gesellschaft fortwuchern. Je weniger dieselben vom offenen Lichte der Wahrheit leben, desto tiefer senken sie ihre Wurzeln hinab bis in die dunkeln Irrgänge philosophischer Speculation und suchen hierin ihre Ansprüche auf ein wissenschaftliches Dasein zu begründen. War es demnach durch die Sache selbst wesentlich geboten, gerade diese Wurzeln auf philosophischem Gebiete bloßzulegen, selbst auf die Gefahr hin, den populären Charakter der Schrift einigermaßen zu beeinträchtigen, so ermuthigte uns andererseits der Umstand, daß die Zeit gekommen scheint, in welcher auch gewisse Fragen, welche sonst der Wissenschaft vorbehalten waren, vor einem weitern gebildeten Leserkreis unbedenklich besprochen werden dürfen und sollen.

Die leitenden Gesichtspunkte der Schrift sind zunächst weder in einer Beziehung auf Tagesereignisse, noch auch in einem rein theoretischen Interesse zu suchen. In erster Linie sind es jene unabänderlichen und ewigen practischen Wahrheiten, welche über alle Wechselfälle der Geschichte, über alle Zeitläufte und Strömungen der öffentlichen Meinung erhaben und von denselben unberührt bleiben. In zweiter Linie aber sind es die eben diesen Wahrheiten entgegenstehenden Irrthümer mit ihren Ausläufern und ihrer Genealogie, welche allerdings in der Zeit-

geschichte selbst ihre practische Unterlage, wie ihre objective Beleuchtung finden.

Schließlich möge hier im Interesse des richtigen Verständnisses nur noch die Erinnerung eine Stelle finden, daß, zumal in principiellen Erörterungen, einzelne Sätze nicht selten nur im Zusammenhange mit den darauf bezüglichen Erklärungen und Begriffsbestimmungen geeignet sind, den wahren und beabsichtigten Sinn zu vermitteln.

Möchte dieser schwache Versuch in eben dem Maße unserer Absicht entsprechen, als er mit Liebe zur Wahrheit und Gerechtigkeit und in redlichem Streben für die gemeinschaftliche Sache aller guten Kräfte der Gesellschaft unternommen wurde.

Maria-Laach am Feste des hl. Evangelisten Lukas 1867.

I.

Einleitung: Eine ärztliche Diagnose.

1. Die Krankheit der modernen Gesellschaft und der Arzt von Gottes Gnaden.

1. „Die moderne Gesellschaft, ob auch mit guten und schönen Eigenschaften ausgestattet, leidet an einem Krebsschaden", so lautete nach nahezu zwanzigjähriger persönlicher Diagnose das ärztliche Urtheil Pius' IX. Wer möchte es leugnen, daß ein sittlicher Organismus ebensowohl wie ein physischer seine Krankheiten haben kann, welche ihn in seinen Lebensfunctionen behindern, entkräften und endlich gar durch gänzliche Auflösung seinem Untergange entgegenführen können. Daß letzterer Fall in Bezug auf die gesammte menschliche Gesellschaft nie eintreten wird, dafür hat die allweise Vorsehung durch die Macht der sittlich-socialen Natur des Menschengeschlechtes und durch ihr lebendiges Walten in der Geschichte uns hinlängliche Bürgschaft gegeben. Aber nichts hindert, daß möglicherweise ein derartiges Loos an den organischen Bestandtheilen, welche die menschliche Gesellschaft ausmachen, in mehr oder minder weiter Ausdehnung sich vollziehe, daß Staaten und Völkergruppen an innerer Krankheit hinsiechen, um endlich, wenn Gott den natürlichen Ursachen ihren Lauf läßt, an der Barbarei, gleichviel ob der feinern oder crassern, zu Grunde zu gehen. Wer dieß bezweifeln wollte, dem würde die Geschichte der Vergangenheit mit unwiderleglichen Thatsachen den Beweis liefern. Noch mehr; es hat wohl nie eine staatliche Gesellschaft gegeben, die ganz von aller Krankheit frei und somit ohne allen Keim ihrer Auflösung gewesen wäre; ist dieß doch das Loos alles Irdischen und Endlichen. Allein die Uebel der Gesellschaft sind nicht alle von gleicher Natur und von gleicher Gefahr. Es gab und gibt deren, welche mehr Krankheiten *in* der Gesellschaft als Krankheiten *der* Gesellschaft genannt zu werden verdienen, weil sie nur einzelne und

untergeordnete Bestandtheile derselben, nicht aber die wesentlichen Factoren des organischen Sociallebens berühren. Es gibt vorübergehende, wenn auch schmerzliche Leiden, welche der Gesundheit eines staatlichen Körpers sogar förderlich sein können. Der Krieg ist ohne Zweifel eine beklagenswerthe Geißel der Menschheit; allein während er in der Hand Gottes dazu diente, die Menschen zu züchtigen, hat er nicht selten auf die Gesellschaft selbst eine wohlthätige Heilkraft ausgeübt, indem er ihr einen Zuwachs an sittlicher Kraft zuführte. Es gibt aber auch Krankheiten, welche an sich tödtlich sind und seuchenartig nicht nur einzelne Gemeinwesen, sondern überhaupt jeden gesellschaftlichen Verband mit Auflösung bedrohen, wenn nicht ein kundiger Arzt zur rechten Zeit dem Uebel Halt gebietet. Von dieser letztern Gattung ist nach unserer Ansicht der „Krebsschaden", den Pius IX. an der sogenannten modernen Gesellschaft beklagt und zu dessen Heilung er von Gott sich berufen fühlt.

2. Hätte der hohepriesterliche Arzt sich darauf beschränkt, unsere Zeit überhaupt als mit einer Krankheit behaftet zu denunciren, ohne dieselbe näher zu bezeichnen, so hätte er hiemit nichts ausgesprochen, was nicht mit den Gefühlen des Patienten selbst vollkommen übereinstimmt. Auch der unbedingteste Anbeter der modernen Welt vermag die Krankheitssymptome nicht zu leugnen, die vor den Blicken jedes unbefangenen Beobachters offen zu Tage treten, mag er auch die Glanzpunkte und wirklichen Vorzüge unseres Jahrhunderts noch so hoch anschlagen. Ja, ein flüchtiger Blick auf die bloße Oberfläche der modernen Gesellschaft muß ihn überzeugen, daß diese Symptome nicht vereinzelt erscheinen, sondern mehr oder weniger über alle Gebiete des gesellschaftlichen Lebens verbreitet sind und folglich auf eine eben so allgemein verbreitete Krankheit schließen lassen. Sie ist, nach den Symptomen zu urtheilen, gleichzeitig eine Krankheit der Familie, der bürgerlichen und politischen und der internationalen Gesellschaft.

3. Um nur auf der Oberfläche zu bleiben, soll vielleicht darin der normale Zustand der internationalen Verhältnisse unter christlich-civilisirten Nationen zu erkennen sein, daß ob der jährlich zunehmenden Zahl der sogenannten „Fragen", die unter mannigfachen Convulsionen ihre Lösung suchen, ohne sie zu finden, auf ganz Europa, dem Herde der modernen Civilisation, ein unbehaglicher Friede lastet, der, um überhaupt Friede zu sein, sich nur auf die Wagschale der Machtverhältnisse, d. h.

auf angedrohte oder wirkliche blutige Entscheidungen zu berufen weiß; daß unter der Last eben dieses Friedens die in der Civilisation vorgeschrittensten Völker am Schlusse jedes Jahres, das ohne den gefürchteten allgemeinen Krieg verlaufen ist, sich wie über eine Galgenfrist freuen und gratuliren; — oder aber darin, daß nach wirklich erfolgtem verheerendem Kriege jeder Friedensschluß „auf ewige Zeiten" nur wie der Abschluß des ersten Actes in dem gefürchteten Drama erscheint? — Wer will es den Völkern verargen, wenn sie nach dem Grundsatze: „Willst du Frieden haben, so rüste zum Krieg", in Waffen starren, um im Gleichgewichte der Machtverhältnisse sich den Frieden zu sichern oder zu fristen? — Freilich gehen sie dabei mitten im Ueberfluß ihrer Ernten, mitten im Segen eines bisher nie gesehenen Aufschwungs von Handel und Industrie schließlich finanziell zu Grunde. Das Alles ist augenscheinlich nicht das Merkmal eines befriedigenden Gesundheitszustandes; nichts zu sagen von dem prekären und provisorischen Bestande aller politischen Institutionen, seitdem der sogenannte Liberalismus dieselben wie Experimente in anima vili zu handhaben gewohnt ist, nichts von den gährenden Elementen, welche die Staaten in einer fieberhaften Aufregung erhalten und die Throne unsicher machen, jener allgegenwärtigen und doch unsichtbaren Macht, welche man Revolution nennt.

4. Weit erschreckender sind die Erscheinungen auf dem häuslichen und socialen Gebiete. Dort rüttelt die Frivolität im Namen des „Fortschrittes" unaufhaltsam an dem wesentlichen Unterbau der menschlichen Gesellschaft, den sittlichen Schranken der Ehe. Da wo es bereits gelungen ist, diese geheiligten Bande zu lockern, ist nicht nur das natürliche Gesetz der von der Vorsehung angeordneten Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, sondern zugleich mit dem Heiligthum der Familie auch der vorzüglichste providentielle Canal für die sittliche Fortbildung der menschlichen Gesellschaft gestört und in Frage gestellt; denn nur in der conservativen Tradition der Familie schlägt die Sittlichkeit ihre gesunden und festen Wurzeln.

Auf dem socialen Gebiete aber, welches mit dem engern häuslichen auf das Innigste verbunden ist, bereitet sich offenbar eine Frage vor, welche alle großen politischen Fragen unserer Zeit überflüssig zu machen und zu verschlingen droht, die Frage der Existenz der größern Hälfte der Menschheit.

5. Wir wiederholen es, alle diese über den ganzen Organismus der Gesellschaft verbreiteten Symptome können nur das Ergebniß einer

ebenso weit verbreiteten, tiefliegenden und gefährlichen Krankheit sein, und diese ist nicht mit den krankhaften Erscheinungen, die auf die Oberfläche treten, zu verwechseln. Weder der Mangel an festen völkerrechtlichen Grundlagen, noch der revolutionäre Geist von Unten, noch die Centralisation und der Absolutismus von Oben, noch die übermäßig angewachsenen Militärbudgets, noch die Störung der socialen Proportionen unter dem Einfluß des entfesselten Capitals und der Gewerbefreiheit, noch selbst die Lockerung der Familienbande als solche sind als die Krankheit selbst zu bezeichnen. Die wahre und eigentliche Krankheit der modernen Gesellschaft hat der hl. Vater in dem denkwürdigen Rundschreiben sowohl, als in dem beigefügten Syllabus unzweideutig charakterisirt; sie ist der begonnene oder vollendete Abfall vom Christenthum (Naturalismus, absoluter Rationalismus) und in seinem weitern Stadium der Abfall und die Emancipirung von Gott (Pantheismus, Materialismus, Atheismus). Alle Glieder aber dieser giftigen Progression umfaßt als der Ausgangspunkt und die Quelle von allen der Naturalismus, als die systematische Leugnung aller übernatürlichen Ordnung und somit des Christenthums; der Naturalismus seinerseits fällt wiederum mit dem Wesen des „modernen Liberalismus“ als principielles System und Tendenz betrachtet [1] zusammen, wie dieß bereits in dem einleitenden

[1] In diesem Sinne ist daher auch der „Liberalismus“ zu verstehen, mit welchem der Papst durch die Verwerfung des Satzes (Syll. 80): „Der römische Papst kann und soll sich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Civilisation versöhnen und vergleichen“, mit Recht jeden Compromiß als unmöglich zurückweis't. Es ist das System der Ideen und Principien vom Jahr 1789, es ist jener Liberalismus, „dessen Schriftsteller im eminenten Sinne (nach Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie III. Buch III. Abschn. 1. K.) Rousseau ist“, — und welchen die Civiltà Cattolica Ser. VI. vol. 6 p. 27 folgendermaßen charakterisirt: „Der Liberalismus ist gleichzeitig ein System der Zerstörung und falscher Construction: Der Zerstörung — gegen Alles das gerichtet, was die Weisheit der frühern Jahrhunderte und die göttliche Vorsehung in der menschlichen Gesellschaft aufgebaut hat; falscher Construction — durch die neuen Bauelemente, die er an dessen Stelle zu setzen gedenkt, auf der einzigen Grundlage der Kräfte und der Principien der Natur und mit Ausschluß alles übernatürlichen Einflusses. Sein Ziel ist, das Werk Gottes durch das Werk des Menschen zu ersetzen. Er bedeutet somit die Aufrichtung des reinen politischen Naturalismus, das Zurückgehen zur heidnischen Gesellschaft; er ist folglich seinem Gesammtcharakter nach — antichristlich.“ Der Sache nach ist, was hier ausgesprochen wird, nichts Anderes, als was schon Radowitz eingesehen hat: „Die pseudo-liberalen Theorien“, sagt er (Ges. Schriften IV. S. 3. Berlin 1853), „sind wirklich nichts weiter, als der religiöse Rationalismus

Theile dieser Erörterungen[1] eingehend gezeigt ist und die Worte der Encyclica[2] selbst hinlänglich andeuten: „Ihr wisset wohl, Ehrwürdige Brüder", so wird daselbst die Anführung der einzelnen Hauptirrthümer eingeleitet, „daß zu dieser Zeit sich nicht Wenige finden, welche auf die staatliche Gemeinschaft das gottlose und widersinnige Princip des sogenannten Naturalismus anwenden und zu lehren sich erkühnen, „„die beste Art von Staatswesen und der bürgerliche Fortschritt verlangten schlechtweg, daß die menschliche Gesellschaft eingerichtet und regiert werde ohne alle Rücksichtnahme auf die Religion, als ob diese nicht vorhanden wäre, oder wenigstens ohne irgend welchen Unterschied zwischen der wahren und den falschen Religionen zu machen."" (S. 4.) Und weiter unten (S. 5) wird ausdrücklich gelehrt, daß „sobald die Religion von der bürgerlichen Gesellschaft genommen und die Lehre und das Ansehen der göttlichen Offenbarung verschmäht ist, auch der ächte Begriff der Gerechtigkeit und des menschlichen Rechtes verdunkelt wird und verloren geht." Auch hat Pius IX. nicht ohne Grund den 8. Dezember, den Jahrestag vom 8. Dezember des Jahres 1854, gewählt, um der kranken Welt die Encyclica als Arznei zu bieten. Der 8. Dezember des Jahres 1864 ist offenbar nur die Ergänzung des 8. Dezember von 1854, und in der dogmatischen Erklärung der unbefleckten Empfängniß der Gottesmutter existirte bereits als in ihrer Grundlegung die Encyclica und der Syllabus. Beide bedeuten den entschiedensten Gegensatz zwischen der christlichen Weltanschauung und der des modernen, auf rein naturalistischer Grundlage stehenden Liberalismus, beide errichten der ungläubigen, naturalistischen Welt zum Aergerniß den dogmatisch unverrückbaren Grenzstein der übernatürlichen Ordnung, beide erheben Fahne gegen Fahne, beide drängen zur Scheidung der Geister in dem großen Kampf der Zukunft zwischen Christus und Belial. Practisch zu sprechen ist also schlechthin der „Liberalismus" in dem bezeichneten Sinne, nämlich als das auf die gesellschaftlichen Verhältnisse

---

auf das Gebiet der Politik übertragen." Wenn man diese Präcision des Begriffes festhält, so liegt an sich wenig daran, ob man das hier bezeichnete System Pseudoliberalismus oder schlechthin Liberalismus nennt. Im erstern Falle wird die etymologische, im letztern die geschichtliche Bedeutung des Wortes als maßgebend genommen.

[1] Fl. Rieß: Eine Vorfrage über die Verpflichtung. 14 — 20. Wir verweisen namentlich auf mehrere daselbst angeführte gewichtige Zeugnisse für eben diese Auffassung.

[2] Abdruck und Uebers. ebendas. S. 1—15.

angewandte Princip des Naturalismus als die eigentliche Krankheit der modernen Gesellschaft zu erkennen.

6. Seit Jahrzehnten ist eben dieser Liberalismus zum Schiboleth aller politischen Zurechnungsfähigkeit geworden, seit Jahrzehnten hat sich der Liberalismus mit falschen Federn geschmückt und, mit falschen Pässen in Menge ausgerüstet, den Einfältigen sich bald als die beglückende Freiheit [1], bald als Civilisation, bald als Aufklärung, „aufrichtiges Christenthum" und endlich als Fortschritt vorstellen lassen, und im Namen aller dieser an sich mit Recht populären Persönlichkeiten täglich ganze Wolken von Weihrauch entgegengenommen. Es ist ihm sogar gelungen, bei der sogenannten öffentlichen Meinung alles Ernstes als ächte menschenbeglückende Civilisation formell anerkannt zu werden und im modernen Staate nicht nur ein privilegirtes Bürgerrecht, sondern einen diktatorischen Einfluß bis zur Herrschaft mit Stock und Galgen zu erringen. Auf dieser Höhe angelangt hat er allerdings, wenigstens vor denkenden Menschen, schon längst die gleisnerische Larve vielfach gelüftet und sich als das, was er ist, nicht nur als leibhaftiger Naturalismus und geschworner Feind alles positiven Christenthums, sondern auch als autokratischer Despotismus, als die Negation jeder wirklichen Freiheit, jedes Rechtes, jeder wahren Civilisation und Bildung gezeigt [2]. Europa hat hierin seit dreißig Jahren lehrreiche Erfahrungen gemacht, und Amerika scheint bestimmt, dieselben auch seinerseits zu machen [3]. Aber es war nothwendig, dem Liberalismus auch vor den Augen der nichtdenkenden, durch glänzende Schlagwörter getäuschten Menge die Larve herunterzureißen, um ihn weniger schädlich zu machen. Dieses Verdienst war dem großen Pius vorbehalten.

7. In der That, es gehörte der Muth eines Pius IX., die eiserne Stirn eines zweiten Jeremias dazu, vor das stolze, sich selbst anbetende Zeitalter des Fortschrittes hinzutreten, und ihm zu erklären, daß es todtkrank sei, und zum Beweis dessen mit ärztlicher Rückhaltlosigkeit seine tiefen Wunden bloß zu legen; das Bewußtsein der göttlichen Sendung gehört dazu, um, selbst aller menschlichen Macht bereits entblößt und auf

---

[1] Mit Rücksicht auf diese Heuchelei hat schon der hl. Petrus (I. II. 16) den Liberalismus, von dem wir hier sprechen, als einen „Deckmantel der Bosheit (velamen malitiae)" definirt: (Non) quasi liberi, (sed) quasi velamen habentes malitiae libertatem.

[2] Siehe Civiltà cattolica 1864. V. 9. p. 453.

[3] Vergl. Histor.-polit. Blätter Bd. 55. S. 476 ff.; 578 ff.

das Almosen des Peterspfennigs angewiesen, ohne Scheu den Großen und Mächtigen dieser Erde in's Angesicht zu sagen: die Civilisation, womit ihr die Völker zu beglücken wähnt und an deren Spitze ihr zu marschiren euch rühmt, ist sociale Fäulniß, weil ihre Nahrung die Lüge ist, und ihr werdet sammt eueren Staaten nicht „in's Mittelalter", aber einen großen Schritt weiter, in die Barbarei zurückgehen, wenn ihr meinen „mittelalterlichen" Rath nicht hört. Die Welt ahnt bereits die Wahrheit dieser folgenschweren Alternative, so wenig sie auch es einzugestehen gewillt ist. Auch ist Letzteres verzeihlich. Es ist, man kann es nicht leugnen, eine grausame Laune des Schicksals, von demselben Rom, welches man bereits mit dem „kranken Mann" der Türkei zu vergleichen wagte, welches seit Decennien der Reihe nach von allen Doctoren der modernen Civilisation mit heilsamen Reformrecepten wohlmeinend und mitleidig bestürmt wurde, von jenem Rom, über dessen angeblich unheilbare Krankheit nach Bericht eines Mannes vom Fach wie Cavour selbst der Areopag zu Paris im J. 1856 bedenklich die Achsel zuckte, nicht nur ein gut motivirtes „Medice cura teipsum" als Antwort zu erhalten, sondern auch die authentische Anweisung auf das alleinige Rettungsmittel gegen die eigene Krankheit. Es ist hart, wir wiederholen es, in demselben Augenblicke, in welchem die Erbschaftsfrage über die Hinterlassenschaft des „kranken Mannes" als selbstverständlich in's Auge gefaßt wird, mit dem einzigen Vorbehalt etwa, daß ein künftiger Congreß sein „Amen" dazu spreche, von eben diesem „kranken Manne", als dem Stellvertreter dessen, der gesagt hat: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben", eine Lection über die nothwendigen Bedingungen der Gesundheit und des Lebens für die todtkranke moderne Gesellschaft in Empfang nehmen zu müssen, und das mit der geheimen Ahnung, daß diese Lection wirklich die Rettung der Gesellschaft sei. Was aber der verblüfften Welt nur eine Ahnung ist, das muß einem jeden, der noch fähig ist zu begreifen, daß die Menschheit ebenso gut wie der einzelne Mensch „nicht allein vom Brode lebt", zur vollen Ueberzeugung werden.

Um uns hierüber Gewißheit zu verschaffen, ist es nicht einmal nothwendig, die vom heiligen Vater zum Zweck der Heilung bloßgelegte Krankheit der modernen Gesellschaft in allen ihren Verzweigungen, wie sie in der „Zusammenstellung der Hauptirrthümer unserer Zeit" enthalten sind, in's Auge zu fassen. Dazu genügt eine aufmerksame Prüfung der „Irrthümer über die natürliche und christliche Sittenlehre"

(§ VII. des Syllabus) und ihrer innern Beziehungen zur Rechtslehre.

2. Uebersichtliche Darlegung des Krankheitsstoffes, — oder die Irrthümer gegen Sittlichkeit und Recht und deren Verurtheilung.

8. Nirgends tritt der für die menschliche Gesellschaft tödtliche Charakter jener krebsartigen Krankheit, des naturalistischen Princips, so grell zu Tage, nirgends erscheinen seine Anwendungen und Folgerungen so weitreichend und erschreckend, nirgends ist Anfang und Ende des Uebels, Theorie und Praxis in so unmittelbare anschauliche Nähe gerückt, wie auf dem Gebiete der Sitten- und Rechtslehre; sowie auch andererseits die Gesellschaft auf keinem andern Gebiete empfindlicher und verwundbarer erscheint als auf diesem, weil nichts so wesentlich, so unzertrennlich mit dem Lebensprincip jedes gesellschaftlichen Organismus verbunden ist, als das ewige Gesetz der Sittlichkeit und des Rechts. Wir wollen versuchen, im Anschluß an die bereits vorausgegangenen, zu gemeinschaftlichem Zweck unternommenen Arbeiten, durch eine erörternde Besprechung der hieher bezüglichen Syllabusthesen, sowohl im Einzelnen als in ihrem Zusammenhange betrachtet, den Nachweis des Gesagten zu liefern.

9. Es mögen hier zunächst die bezeichneten verworfenen Sätze mit ihrer entsprechenden Nummer in Uebersicht folgen:

56. Die Sittengesetze bedürfen der göttlichen Sanction nicht, und es ist keineswegs vonnöthen, daß die menschlichen Gesetze mit dem Naturrecht in Uebereinstimmung gesetzt werden oder ihre verpflichtende Kraft von Gott erhalten.

57. Die philosophische und die Moral-Wissenschaft, wie auch die Staatsgesetze können und sollen der göttlichen und kirchlichen Auctorität sich entziehen [1].

58. Andere Kräfte, als jene, welche im Stoffe vorhanden sind, sind nicht anzuerkennen, und alle sittliche Bildung und Güte muß in die Aufhäufung und Vermehrung der Reichthümer, wie immer sie geschehen möge, und in die Befriedigung der Lüste gesetzt werden.

---

[1] So weit eine eingehende Behandlung der Th. 56 und 57 es erfordert, wird im Anschluß an dieselben und nach Maßgabe ihres inneren Zusammenhanges auch die Th. 39: „Der Staat, als der Ursprung und die Quelle aller Rechte, besitzt ein unbegrenztes Recht“, hier einige Berücksichtigung finden, obwohl derselben nach ihrer Beziehung zu § VI. des Syllabus, dem sie angehört, anderwärts eine eigene Erörterung zukommt.

59. Das Recht besteht in der materiellen Thatsache, und alle menschlichen Pflichten sind ein leeres Wort, und alle menschlichen Thatsachen besitzen Rechtskraft.
60. Die obrigkeitliche Gewalt ist nichts Anderes als die Summe von Zahl und materiellen Kräften.
61. Eine mit Erfolg gekrönte thatsächliche Ungerechtigkeit thut der Heiligkeit des Rechts keinen Eintrag.
62. Man muß das sogenannte Nichtinterventionsprincip verkünden und beobachten.
63. Den rechtmäßigen Fürsten den Gehorsam zu verweigern, ja auch aufrühꞏrerisch sich gegen sie zu erheben, ist erlaubt.
64. Sowohl der Bruch jedes auch des heiligsten Eides, als auch jede ruchlose und verbrecherische, dem ewigen Gesetz widerstreitende That ist nicht nur nicht zu mißbilligen, sondern auch vollkommen erlaubt und höchst lobenswürdig, wenn sie aus Liebe zum Vaterlande verübt wird.

10. Die Sätze 56—60 sind sämmtlich der Allocution „Maxima quidem" vom 9. Juni 1862 entnommen. Es ist dieß jene ewig denkwürdige feierliche Ansprache, welche Pius IX. als das Oberhaupt der streitenden Kirche Gottes auf Erden nicht nur an das Cardinalcollegium, sondern an die Repräsentanten der gesammten katholischen Hierarchie, an die Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe richtete, welche aus Veranlassung der feierlichen Heiligsprechung der japanischen Martyrer und des seligen Michael de Sanctis, zum Theil aus den entferntesten Gegenden der Welt, über 300 an der Zahl, herbeigeeilt waren, und als eine gotterleuchtete, glaubenseinige und treue Phalanx um den muthigen Oberhirten geschaart, die ergreifende Scene des ersten christlichen Pfingstfestes zu erneuern schienen. In dieser so großartigen und ehrwürdigen Versammlung nun wollte der heilige Vater sein in oberhirtlicher Sorgfalt bekümmertes Herz vollends ausgießen. Nachdem er das Verderben so vieler Seelen und die unaussprechlichen Uebel für Kirche und Staat, welche durch die Feinde der katholischen Kirche herbeigeführt worden, bitterlich beklagt und in allgemeinen Umrissen diese Feinde selbst, die Art ihrer Kriegführung, ihre Plane und ihre verderblichen in Lug und Trug gehüllten Waffen gekennzeichnet, unternimmt er es, das schauerliche Bild der hauptsächlichsten Irrthümer zu entwerfen, welche heutzutage den Weinberg des Herrn verwüsten. „Ihr wißt es sehr gut, Ehrwürdige Brüder," so lauten die hieherbezüglichen einleitenden Worte des heiligen Vaters, „daß ein fürwahr entsetzlicher Krieg gegen die gesammte katholische Sache von jenen Menschen heraufbeschworen worden ist, die als Feinde des Kreuzes Christi die gesunde Lehre nicht ertragen, und, indem sie ein gottloses Bündniß unter sich

geschlossen, in ihrer Unwissenheit Alles lästern und die Grundfesten unserer heiligen Religion und der menschlichen Gesellschaft durch ihre schlechten Ränke aller Art erschüttern, ja, wenn es möglich wäre, gänzlich untergraben und alle Menschen mit den gefährlichsten Irrthümern zu erfüllen, zu verderben und von der katholischen Religion loszureißen sich bemühen. Jene listigen Ränke- und Lügenschmiede hören nicht auf, die alten ungeheuerlichen Irrthümer, die schon so oft durch die weisesten Schriften widerlegt und bekämpft und durch das unfehlbare Urtheil der Kirche verdammt wurden, aus dem Dunkel hervorzuholen, sie in neuen, mannigfaltigen und sehr trügerischen Formen auf alle mögliche Weise überallhin zu verbreiten. — Durch diese höchst unheilvolle und diabolische Kunst beflecken und schänden sie jede Wissenschaft, verbreiten sie tödtliches Gift zum Untergange der Seelen, nähren sie die zügellose Lebenswillkür und alle schlechten Begierden, unterwühlen sie die religiöse und gesellschaftliche Ordnung, und suchen sie jede Idee für Recht, Wahrheit, Gerechtigkeit, Ehrbarkeit und Religion auszurotten, und verhöhnen, verachten, bekämpfen den heiligen Glauben und die Lehre Jesu Christi. Es entsetzt sich und zagt das Gemüth und sträubt sich, nur obenhin zu berühren die hauptsächlichsten, heillosen Irrthümer, durch welche solche Menschen in diesen elenden Zeiten alles Göttliche und Menschliche verwirren." — Hierauf folgt dann in langer Reihe die Aufzählung der in den vorstehenden Worten allgemein qualificirten, hauptsächlichsten Irrthümer. Unter diesen nehmen jene, welche zum Naturalismus, Rationalismus, Pantheismus und Materialismus gehören, eine vorzügliche Stelle ein, und an sie schließen sich deren vorzüglichste practische Folgerungen für die religiösen und gesellschaftlichen Verhältnisse. Sodann fährt der hl. Vater in feierlicher Weise fort: „Darum erheben Wir also, Unseres apostolischen Amtes wohl eingedenk und um das Uns von Gott anvertraute geistige Wohl und Heil aller Völker höchst besorgt, da Wir, um die Worte Unseres heiligen Vorgängers Leo zu gebrauchen, „„die uns Anvertrauten anders nicht regieren können, als wenn wir die Verführer und die Verführten mit dem Glaubenseifer des Herrn verfolgen und von den gesunden Geistern, damit diese Pest nicht weiter verbreitet werde, mit möglichster Strenge abtrennen"", in dieser Euerer hochansehnlichen Versammlung Unsere apostolische Stimme und verwerfen, thun in den Bann und verdammen alle die erwähnten Irrthümer, welche nicht nur den katholischen Glaubenslehren und den göttlichen und kirchlichen Gesetzen, sondern auch dem

ewigen und natürlichen Gesetze und Rechte und der gesunden Vernunft widerstreiten" [1].

Die ganze feierliche Ansprache wird endlich mit einer ebenso eindringlichen als vertrauens- und huldvollen Aufforderung an die versammelten Bischöfe geschlossen, sie möchten fortfahren durch unermüdeten Hirteneifer und Wachsamkeit, sowie durch anhaltendes Gebet die ihnen anvertrauten Heerden von der Pest solcher Irrthümer fernzuhalten und so von der bürgerlichen Gesellschaft selbst das Verderben abzuwenden. Tief bewegt durch die erleuchteten Worte des Stellvertreters Christi begnügte sich die ehrwürdige Versammlung nicht mit dem schweigenden Bewußtsein ihrer vollkommensten Uebereinstimmung mit der Gesinnung und den Lehren des obersten Hirten, sondern beschloß, vermittelst einer gemeinschaftlichen Adresse an den heiligen Vater, dieses ihr Bewußtsein feierlich und urkundlich vor der ganzen Welt auszusprechen. Aus diesem unvergeßlichen Actenstücke, welches übrigens seiner Zeit eine allgemeine Verbreitung fand, wollen wir nur eine Stelle anführen, um welche sich der Hauptinhalt bewegt, und welche für unsern Zweck die entscheidende ist. Nachdem die Bischöfe die makellos empfangene Jungfrau, die heiligen Apostel Petrus und Paulus, alle heiligen Päpste, Martyrer und Bekenner, deren hl. Ueberreste die römische Erde geheiligt haben, sowie die soeben canonisirten Heiligen feierlich zu Zeugen der ausgesprochenen Wünsche angerufen, fahren sie also fort: „Angesichts Aller dieser (Zeugen) nun, verdammen wir Bischöfe, damit die Bosheit nicht Unwissenheit vorschütze oder es zu leugnen wage, die Irrthümer, die Du verdammst, verabscheuen und verwerfen wir die neuen und fremden Lehren, die zum Nachtheil der Kirche Jesu hie und da hervortreten, verwerfen und verdammen wir die Ungerechtigkeit, den Raub, die gewaltsame Verletzung der kirchlichen Immunität und alles der Kirche und dem Stuhle Petri zugeführte Unrecht. Diesen Protest, den wir in die Archive der Kirche einzutragen bitten, erlassen wir auch im Namen unserer abwesenden Brüder, sowohl derjenigen, welche, mit Gewalt zu Hause zurückgehalten, schweigen und weinen, als auch derjenigen, welche, durch wichtige Geschäfte oder durch Krankheit verhindert,

[1] Acta Pii PP. IX. Romae. 1865. p. 210 seq. (Uebersetzung und Zusammenstellung dieses und der folgenden Bruchstücke theilweise mit Benutzung der Schrift: „Der Papst und die modernen Ideen". Wien. 1864.)

heute nicht bei uns sein konnten"[1]. So die um den Papst versammelten Bischöfe, deren Zahl 300 überstieg. Aber auch die Abwesenden haben großentheils nicht gesäumt, durch schriftliche Erklärungen zu dem Urtheil ihrer Brüder offen ihre Beistimmung auszusprechen. Bekanntlich hat seither, bei Gelegenheit der ewig denkwürdigen Petersfeier 1867, diese so imposante Aeußerung des Papstes sowohl wie des katholischen Episcopates eine ebenso imposante Wiederholung und Bestätigung gefunden.

11. Die übrigen Sätze des § VII. sind aus verschiedenen Actenstücken, theils Allocutionen theils apostolischen Sendschreiben zusammengestellt, auf die wir der Reihe nach kurz einen Blick zu werfen haben:

Es folgt zunächst die Alloc. „Jam dudum" vom 18. März 1861, aus welcher der Satz 61 entnommen ist. In dieser im geheimen Consistorium gehaltenen Ansprache führt Pius IX. unter Anderem Klage über das heuchlerische Ansinnen derjenigen, die, nachdem sie den hl. Stuhl mit Trug und Gewalt seines rechtmäßigen Besitzes beraubt, ihm nun zumuthen, auf Grund der Anerkennung eben dieses Raubes seinen Räubern die versöhnende Hand zu bieten. Der Zusammenhang, in welchem der erwähnte Satz daselbst vorkommt, ist folgender: „Nachdem Wir, bereits Unserer weltlichen Herrschaft beinahe gänzlich beraubt, um die Lasten Unsers päpstlichen und fürstlichen Amtes tragen zu können, auf das fromme Almosen von Seiten der Söhne der katholischen Kirche, welches sie Uns täglich auf das Liebreichste zufließen lassen, angewiesen sind, nachdem Wir auf Anstiften jener selbst, die Uns zur Aussöhnung auffordern, zur Zielscheibe des Neides und des Hasses geworden sind; wollten sie nun noch obendrein, daß Wir vor der Welt erklärten, die unserer päpstlichen Herrschaft unrechtmäßig entzogenen Provinzen seien nunmehr das freie Eigenthum ihrer unrechtmäßigen Besitzer. Welche Kühnheit würde dazu gehören, die unerhörte Forderung zu stellen, daß dieser apostolische Stuhl, welcher jederzeit war und sein wird eine feste Schutzmauer der Wahrheit und der Gerechtigkeit, es durch sein Ansehen beglaubige, ein ungerechter Räuber dürfe ein widerrechtlich und gewalt-

---

[1] „Adstantibus igitur istis omnibus, nos episcopi, ne illud impietas vel ignorare simulet, vel audeat denegare, errores quos tu damnasti, damnamus, doctrinas novas et peregrinas, quae in damnum Ecclesiae Jesu Christi passim propalantur, detestamur et rejicimus; sacrilegia, rapinas, immunitatis ecclesiasticae violationes, aliaque nefanda in Ecclesiam, Petrique Sedem commissa reprobamus et condemnamus.... etc." („Der Papst und die modernen Ideen", S. 22.)

sam geraubtes Gut ruhig und mit Ehren besitzen, und daß somit der falsche Grundsatz aufgestellt werde, eine mit Erfolg gekrönte thatsächliche Ungerechtigkeit thue der Heiligkeit des Rechtes keinen Eintrag" [1].

12. Ueber das sogenannte Nichtinterventionsprincip, worauf sich Satz 62 bezieht, äußerte sich der Papst bei Gelegenheit seines Protestes, welchen er in der Allocution „Novos et ante" vom 28. Sept. 1860 gegen die wider alles Völkerrecht erfolgte Invasion in die päpstlichen Staaten und deren Besetzung von Seite der piemontesischen Armee erhob. — Die bezügliche Stelle ist folgende: „Wir können Uns nicht enthalten, unter Anderem auch das unheilvolle und gefährliche Princip der sogenannten Nichtintervention zu beklagen, welches von einigen Regierungen, während die übrigen es geschehen lassen, seit Kurzem proclamirt und in Anwendung gebracht wird, auch wo es sich um einen ungerechten Angriff einer Regierung gegen eine andere handelt, so daß eine gewisse Straflosigkeit und Ermächtigung, fremde Gerechtsame, fremdes Eigenthum und Gebiet räuberisch an sich zu reißen, gegen göttliche und menschliche Gesetze sanctionirt zu werden scheint, wie wir dieß thatsächlich in dieser traurigen Zeit sich verwirklichen sehen. Man muß fürwahr sich wundern, daß es der subalpinischen Regierung allein gestattet sein soll, ungestraft dieses Princip zu verachten, und zu verletzen, zumal wir sie mit ihren feindlichen Truppen im Angesichte von ganz Europa in fremde Länder einbrechen und die legitimen Fürsten aus denselben vertreiben sehen: Es ergibt sich daraus die unheilvolle Ungereimtheit, daß fremde Intervention nur zugelassen werde zur Anstiftung und Begünstigung des Aufruhrs. Hier aber bietet sich Uns die passende Gelegenheit, alle Fürsten Europa's aufzufordern, daß sie nach der Wichtigkeit ihres Berufes und nach ihrer Weisheit ernstlich erwägen, wie viele und wie große Uebel in dem verabscheuungswürdigen Ereigniß, das Wir beklagen, sich häufen. Denn es handelt sich um eine empörende Verletzung, welche gegen das allgemeine Völkerrecht in verruchter Weise verübt worden ist, welche, wenn ihr nicht ernstlich entgegengetreten wird, in der Folge überhaupt jedem legitimen Recht seine feste und sichere Grundlage entziehen muß. Es handelt sich um das Princip der Revolution, welchem die subalpinische Regierung in schmählicher Weise Vorschub leistet; welch' große Gefahr für jede Regierung

[1] Acta Pii IX. p. 200.

dadurch von Tag zu Tag erwächst, welches Unheil für die ganze bürgerliche Gesellschaft daraus hervorgeht, ist unschwer zu erkennen, da so einem verhängnißvollen Communismus der Weg geöffnet wird. Es handelt sich um die Verletzung feierlicher Verträge, wodurch die Integrität des päpstlichen Staatsgebietes nicht weniger als das anderer Fürstenthümer Europa's garantirt ist. Es handelt sich um die gewaltsame Beraubung jenes Fürstenthumes, welches durch besondern Rathschluß der göttlichen Vorsehung dem römischen Papste verliehen worden ist, um sein apostolisches Amt in der ganzen Kirche mit vollster Freiheit ausüben zu können. Diese Freiheit aber muß allen Fürsten höchst angelegen sein, damit der Papst nicht dem bestimmenden Einfluß irgend einer Staatsgewalt unterworfen, und durch eben dieses Bewußtsein zugleich für die innere Ruhe der in den Ländern jener Fürsten wohnenden Katholiken gesorgt sei. Daraus muß sich für alle souveränen Fürsten die Ueberzeugung ergeben, daß Unsere Sache von der ihrigen unzertrennlich ist, und daß sie durch die Hilfe, die sie uns zuwenden, nicht nur Unsere, sondern ebenso ihre eigenen Rechte sichern" u. s. w. [1]

13. Der Satz 63, der von der Auflehnung gegen rechtmäßige Fürsten handelt, hat Beziehungen zu verschiedenen Stellen verschiedener Actenstücke, wie denn bekanntlich Pius IX. keine Gelegenheit unterließ, den Völkern den Gehorsam gegen die rechtmäßige Obrigkeit einzuschärfen. Aus der Antritts-Encyclica an den gesammten Episcopat „Qui pluribus" vom 9. Nov. 1846 ist zunächst folgende Stelle hervorzuheben: „Seid bedacht, dem christlichen Volke den schuldigen Gehorsam und die schuldige Unterwerfung gegen die Fürsten und Obrigkeiten einzuschärfen, und lehret es gemäß der Mahnung des Apostels, es gebe keine Gewalt außer von Gott, und Jene, welche der Gewalt widerstehen, widerständen der Anordnung Gottes und zögen sich somit die Verdammniß zu; und deshalb könne das Gebot, der obrigkeitlichen Gewalt zu gehorchen, von Niemandem ohne Sünde verletzt werden, es sei denn, es würde etwas befohlen, was den Gesetzen Gottes und der Kirche widerstreitet." [2]

Ein Jahr später, den 4. Oktober 1847, in der Allocution „Quisque vestrum" beruft sich der heilige Vater auf den oben angeführten Ausspruch und bekräftigt ihn, indem Er gleichzeitig die schwere Unbild unter tiefem Schmerze zurückweist, welche Seiner Person und Seiner höchsten

---

[1] Acta Pii IX. p. 186. [2] Ibid. p. 12.

Würde dadurch zugefügt werde, „daß es an verschiedenen Orten Einige aus dem Volke gebe, welche, ohne Grund Seinen Namen mißbrauchend, den Fürsten die schuldige Unterwerfung zu verweigern und gegen dieselben Unruhe und Aufruhr zu stiften wagten“ [1].

Hieher gehört ferner folgende Stelle aus der Encyclica „Noscitis et nobiscum“ vom 8. Dez. 1849 an die Erzbischöfe und Bischöfe Italiens: „Ermahnet die Euerer Obsorge anvertrauten Gläubigen, es gehöre durchaus zum Wesen selbst der menschlichen Gesellschaft, daß Alle verpflichtet seien, der in derselben rechtmäßig bestehenden Obrigkeit zu gehorchen, und es könne nichts an den Vorschriften des Herrn geändert werden, welche in der heiligen Schrift hierüber gegeben sind. Denn es steht geschrieben: „„Seid unterthan jeder menschlichen Creatur um Gottes willen, sei es dem Könige, welcher der Höchste ist, oder den Statthaltern, als solchen, welche von ihm abgeordnet sind zur Bestrafung der Uebelthäter und zur Belobung der Rechtschaffenen; denn so ist es der Wille Gottes, daß ihr durch Rechtthun die Unwissenheit thörichter Menschen zum Schweigen bringet; als solche, die frei sind, aber nicht als solche, die zum Deckmantel der Bosheit die Freiheit mißbrauchen, sondern als Knechte Gottes.““ Und wieder: „„Jedermann unterwerfe sich der obrigkeitlichen Gewalt; denn es gibt keine Gewalt, außer von Gott““ u. s. w. [2]

In dem apostolischen Sendschreiben endlich „Cum catholica“ vom 26. März 1860 findet der Papst in dem Umstand, daß die Feinde der Kirche durch Verbreitung revolutionärer Grundsätze dem heiligen Stuhle die weltliche Herrschaft zu entreißen suchen, die Veranlassung, das Princip der Rebellion neuerdings zu verdammen: „Sie erröthen nicht, den Völkern verbrecherische Auflehnung gegen ihre rechtmäßigen Fürsten anzurathen, ungeachtet solche vom Apostel klar und ausdrücklich verdammt wird, indem er lehrt: „Jedermann unterwerfe sich der obrigkeitlichen Gewalt; denn es gibt keine Gewalt außer von Gott“ u. s. w. [3]

14. Der Satz 64, der letzte dieses Paragraphen, worin ein falscher Patriotismus gekennzeichnet wird, ist entlehnt aus der in Gaeta gehaltenen Allocution „Quibus quantisque“ vom 20. April 1849, in welcher Pius IX. die Greuel aufzählt, welche seiner Entfernung aus Rom vorangingen und folgten, als deren Hauptursache die Verführung durch Verbreitung schlechter und verderblicher Grundsätze bezeichnet wird,

---

[1] Ibid. p. 22. [2] Ibid. p. 59 seq. [3] Ibid. p. 170.

wodurch die Feinde der heiligen Religion in der ganzen Welt und nun besonders in Italien gegen dieselbe einen erbitterten Krieg führen. „Sie (die Feinde der Religion und der bürgerlichen Gesellschaft) schämen sich nicht", so heißt es daselbst, „ohne Rückhalt und öffentlich zu behaupten, sowohl der Bruch jedes, auch des heiligsten Eides, als auch jede ruchlose und verbrecherische, dem ewigen Gesetz widerstreitende That sei nicht nur nicht zu mißbilligen, sondern auch vollkommen erlaubt und höchst lobenswürdig, wenn sie, wie sie sagen, aus Liebe zum Vaterlande verübt werde. Durch diese gottlose und verkehrte Denkweise wird von solchen Menschen alle Ehrbarkeit, Tugend und Gerechtigkeit gänzlich aufgehoben und das ruchlose Verfahren des Räubers und Meuchelmörders mit unerhörter Unverschämtheit vertheidigt und anempfohlen" [1].

15. Diese flüchtige Uebersicht über die zu besprechenden Irrthümer in ihrem Zusammenhang mit den Actenstücken, aus denen sie zusammengestellt sind, glaubten wir vorausschicken zu müssen, theils um den wahren Sinn dieser Irrthümer und somit die ihnen gegenüberstehende Lehre der Kirche gleich Anfangs hinlänglich zu beleuchten, theils auch um die theologische Tragweite, welche der ursprünglichen Verwerfung eben dieser Sätze, abgesehen von deren Aufnahme in den Syllabus, zukommt, dem Urtheil des Lesers nahe zu legen.

16. Werfen wir nun einen vergleichenden Blick auf den Inhalt eben dieser geächteten Lehrsätze, so lassen sich dieselben, wie uns scheint, unter folgende Gesichtspunkte ordnen: 1) In den Sätzen 56 und 57 tritt uns die sittliche Grundanschauung des absoluten Rationalismus entgegen. 2) Die Sätze 58 und 59 enthalten den Ausdruck des Materialismus (des crassen wie des pantheistisch verfeinerten) in Beziehung auf die gesammte sittliche Ordnung überhaupt. 3) Alle übrigen Sätze sind practische Schlußfolgerungen aus beiden ebengenannten Grundanschauungen, und zwar angewandt auf die wesentlichen Grundlagen der menschlichen Gesellschaft, der bürgerlichen (Satz 60, 61, 63, 64) und der internationalen (Satz 62 und theilweise 64).

Unsere Aufgabe führt uns also naturgemäß zu einer Besprechung der vorzüglichsten Grundirrthümer zurück, welche bereits unter Nr. II. dieser Abhandlungen [2] eine Erörterung gefunden haben, jedoch so, daß wir

---

[1] Ibid. p. 45. [2] P. Roh, die Grundirrthümer unserer Zeit.

hauptsächlich nur deren Beziehung zur Sitten- und Rechtslehre in's Auge fassen. Als Ausgangspunkt soll uns ein Rückblick auf die Geschichte dieses Zweiges der Wissenschaft dienen.

II.

Die Anfänge der Krankheit — ein Rückblick auf die Geschichte der Sitten- und Rechtslehre.

1. Das Mittelalter.

Der hl. Thomas von Aquin und die von christlicher Anschauung getragene Moral- und Rechtsphilosophie. — Die Religion an der Spitze der Wissenschaft, wie der politischen Institutionen. (Die „Theokratie des Mittelalters".)

17. Die wissenschaftliche Auffassung der Sittenlehre, wie die Wissenschaft überhaupt, stand im Mittelalter selbstverständlich auf durch und durch christlicher Grundlage, und dieser Umstand that dem Charakter der Wissenschaftlichkeit so wenig Eintrag, daß er denselben im Gegentheil entschieden förderte. Je mehr die Wissenschaft im unverwandten Hinblick auf den Leuchtthurm der geoffenbarten Wahrheit eine sichere Reserve zur Orientirung bei allfälligen Irrfahrten erkannte, desto kühner und erfolgreicher konnte sie auf dem Meere der Speculation ihre Entdeckungsreisen unternehmen. Man war dabei von der richtigen Erkenntniß geleitet, daß Wahrheit der Wahrheit nicht widersprechen könne, und daß folglich ein Wissen, welches von der einzig wahren Norm des Wissens, der Wahrheit, abweicht, nicht mehr Wissen, sondern Irrthum, eine mehr oder weniger geistreiche Lüge sei. In diesem Geiste hat uns der heilige Thomas von Aquin, der vorzüglichste Repräsentant der mittelalterlichen Wissenschaft, im 2. Thl. seiner Summa theologica ein in den wesentlichen Momenten durchgeführtes System der Moralphilosophie hinterlassen, an welches sich in der Folge die kirchliche Schule in ihrer fortgeführten Bearbeitung dieses wichtigen Faches fast ohne Ausnahme anlehnte, und welches sie bis auf unsere Tage auch der wissenschaftlichen Ausführung der Moraltheologie zu Grunde legte. Wie überhaupt, so hat der hl. Thomas auch auf diesem Felde die von ihm vielfach geläuterte aristotelische Philosophie der christlichen Wissenschaft dienstbar zu machen gewußt, und so für die durch den christlichen Glauben sanctionirten sittlichen Principien zugleich eine feste rationelle Grundlage gewonnen. Dasselbe Problem wird in seiner Summa contra gentes,

aber in freierer Form und speciell dem ungläubigen Standpunkte gegenüber mit einem unerschöpflichen Reichthum an den tiefsten und fruchtbarsten Ideen gelöst.

18. Der „Engel der Schule“ beginnt seine Ethik [1] mit der philosophischen Ermittelung der letzten Bestimmung des Menschen, wobei er, als anderswo genugsam erwiesen, die Welterschaffung durch einen persönlichen und lebendigen Gott voraussetzt, sowie die nächsten damit verbundenen Folgerungen, daß nämlich die ganze Schöpfung und jeder Theil derselben seiner Natur gemäß einen von Gott gewollten und Gottes würdigen Zweck zu erfüllen habe. Gott ist der heilige und weise Ordner aller Dinge zu diesem Zweck; diese Ordnung aber wird vollzogen im Einklang mit der natürlichen Beschaffenheit jedes Wesens, theils durch physische Gesetze, entsprechend der irrationellen, unfreien Natur, theils durch sittliche, entsprechend der rationellen Natur mit Wahlfreiheit begabter Wesen. So wird nach gründlicher Betrachtung der menschlich-rationellen Willensthätigkeit und des menschlich freien Actes, der nunmehr für den Menschen als ein Mittel zur Erfüllung eines von Gott gewollten und vom Menschen erkannten Zweckes, also zur freien Erfüllung einer von Gottes Heiligkeit geforderten Ordnung erscheinen muß, das natürliche Sittengesetz („Naturgesetz, lex naturalis“) zum Mittelpunkte der ganzen Sittenlehre gemacht. Dieses Naturgesetz muß gedacht werden als eine „Participation der vernünftigen Creatur an dem ewigen Gesetz (lex aeterna)“ [2], welches letztere das durch die göttliche Vernunft normirte, in Gott ewig ausgesprochene, weltordnende Wollen, und in sofern die weltordnende Vernunft im göttlichen Geiste selbst ist [3]. Wie aber

---

[1] Summa theol. Prima Secundae, besonders q. 1—98, und Secunda Secundae.

[2] „Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura“. Summ. I. II. q. 91. a. 2.

[3] „Nihil est aliud lex quam dictamen practicae rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito, quod mundus divina providentia regatur, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, inde est quod hujusmodi legem oportet dicere aeternam. . . . . Sic igitur aeternus divinae legis conceptus habet rationem legis aeternae, secundum quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso praecognitarum.“ l. c. a. 1. Das ewige Gesetz setzt daher keine ewige Welt voraus, wie auch dessen Promulgation nur im göttlichen

ausdrücklich hervorgehoben wird, ist die „Participation an dem ewigen Gesetz", welche sich in der vernünftigen Creatur zum „Naturgesetz" gestaltet, keineswegs als eine substantielle und somit pantheistische aufzufassen [1]. Sie besteht lediglich in der Ebenbildlichkeit mit dem göttlichen Erkennen und Wollen, welche der vernünftigen Natur angeschaffen und gleichsam aufgeprägt ist, und vermöge deren sie nicht nur den innern Unterschied des sittlich Guten und Bösen (des Ordnungsgemäßen und des Ordnungswidrigen in der freien Willensthätigkeit), sondern zugleich eben die erkannte finale Ordnung als eine von dem ewigen Vernunftwillen gebieterisch geforderte erfaßt und so in sich selbst als Gesetz für den geschöpflichen Willen promulgirt.

Das Naturgesetz ist demnach wesentlich ein göttliches, allgemein gültiges, unabänderliches, der Willensfreiheit des Geschöpfes gegenüber mit göttlicher Sanction bekräftigtes, welche letztere, insofern sie der bloß natürlichen Ordnung entspricht, ebenfalls in der Vernunft selbst ihre Promulgation findet. Consequent wird dann auch das positive menschliche Gesetz mit dem Naturgesetz in solidarische Beziehung gebracht. Es

---

Acte, nicht aber in der Creatur eine ewige ist. „Lex aeterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis, quia verbum divinum est aeternum . . . Sed ex parte creaturae audientis aut inspicientis non potest esse promulgatio aeterna." Aehnlich wird der Begriff des ewigen Gesetzes in q. 93. a. 1 entwickelt: „(Deus) est gubernator omnium actuum et motionum, quae inveniuntur in singulis creaturis. Unde sicut ratio divinae sapientiae, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae, ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex aeterna nihil aliud est, quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum."

[1] Lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo; uno modo sicut in regulante et mensurante; alio modo sicut in regulato et mensurato; quia in quantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia, quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, manifestum est, quod omnia participant aequaliter legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subjacet, in quantum et ipsa sit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem; et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. q. 91. a. 2. — Vgl. q. 93. a. 2. „Omnis cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis."

ist keine wahre Verpflichtung irgend eines positiven Gesetzes denkbar, welche nicht mindestens in entfernter Weise auf das Naturgesetz sich stützte, also in ihrer letzten Quelle eine göttliche wäre; und weil Gott als verpflichtender Gesetzgeber sich nicht widersprechen kann, so kann kein positives Gesetz, das mit dem Naturgesetz im Widerspruch steht, eine verpflichtende Gültigkeit in Anspruch nehmen [1]. Aus diesen eben so wahren als großen Principien leiten sich dann die einzelnen Fragen über tugendhaftes oder strafbares Handeln von selbst ab, und treten zugleich mit den geoffenbarten Lehren des Christenthums in eine wunderbare, wohlthuende Harmonie.

19. Und diese Gedanken des großen Lehrers haben, wie bereits bemerkt, die sogenannten Scholastiker sich durchgängig zu eigen gemacht. Allerdings finden wir beim hl. Thomas sowohl wie bei diesen keine specielle Bearbeitung des Naturrechts im engern Sinne d. h. einer systematisch philosophischen Auseinandersetzung der Rechtsordnung im Besondern als eines eigenen Gebietes. Es wird eben vorzugsweise das ethische Gebiet überhaupt ins Auge gefaßt. Wenn aber Stahl [2] behauptet, daß „dem Thomas der Unterschied von Sitte und Recht in Beziehung auf das Gesetz und die Lebenssphäre (also nach der objectiven Seite) völlig abgehe," wenn er auch eine „sehr unbestimmte Ahnung

---

[1] Der Begriff dieses alle menschliche Gesetzgebung normirenden Naturgesetzes und seines göttlichen Charakters liegt dem philosophischen Denken so nah, daß selbst der Heide Cicero sagen konnte: „Ueber das Gesetz (Urgesetz) finde ich bei den weisesten Männern die übereinstimmende Ansicht, dasselbe sei weder von Menschen erdacht noch das Resultat eines Volksbeschlusses, sondern etwas Ewiges, bestimmt, die Welt zu regieren als die Weisheitsnorm selbst im Gebieten und Verbieten (imperandi prohibendique sapientia). Sonach sei, sagten sie, dieses erste und oberste Gesetz der Vernunftwille (mens) des Alles vernünftig gebietenden oder verbietenden Gottes, von welchem mit Recht das Gesetz abgeleitet wird, welches die Götter dem Menschengeschlechte gegeben haben. . . . Das wahre und höchste Gesetz also und die Norm zum Gebieten wie zum Verbieten ist der heilige Vernunftwille (recta ratio) des höchsten Jupiter." De leg. II. 4. Damit übereinstimmend sagt ebenderselbe anderswo (Philippic. 2. n. 12): „Das Gesetz ist nichts Anderes, als die richtige und von den Göttern abgeleitete Vernunftnorm (recta et a numine Deorum tracta ratio)." — Cicero anerkennt sogar ausdrücklich, daß unabhängig von diesem göttlichen Naturgesetz den menschlichen Gesetzen gar keine bindende Kraft innewohnen könne („Jussa et vetita populorum vim non habere ad recte facta vocandi, et a peccatis avocandi: quae vis non modo senior est quam aetas populorum et civitatum, sed aequalis illius coelum atque terras tuentis et regentis dei." De leg. I. c.).

[2] Geschichte der Rechtsphilosophie, Heidelberg. 1855. S. 59.

desselben in Beziehung auf die menschliche Tugend und das Specifische der Beobachtung (also nach der subjectiven Seite)" habe, so scheint uns dieser Vorwurf nicht gerechtfertigt [1]. Einmal ist nicht zu übersehen, daß nach der Auffassung des hl. Thomas das Naturgesetz nicht nur die rein ethische Ordnung im engern Sinne, sondern zugleich die gesammte Rechtsordnung in ihrer ganzen naturrechtlichen Ausdehnung umfaßt und sanctionirt. Denn seine Aufgabe ist, den ganzen Menschen, nach allen Beziehungen seiner vernünftigen und zugleich socialen Natur dem göttlichen Schöpfungsplane gemäß zu ordnen, also nicht nur nach seiner directen Beziehung zu Gott als seinem Endziel und Gesetzgeber, sondern auch nach seiner Beziehung zu den mit gleicher Freiheit begabten Mitgeschöpfen. Dasselbe muß also, wie es den Menschen antreibt, durch den sittlichen Gebrauch der Freiheit der von Gott ertheilten Bestimmung zuzustreben, demselben gleichzeitig auch eine unverbrüchliche Lebenssphäre zur Bethätigung dieser Freiheit, unabhängig von der Willkür Anderer, anweisen und sanctioniren. Das aber ist nichts Anderes, als das natürliche objective Rechtsgebiet. Mit Recht wird dasselbe also vom hl. Thomas als ein Theil des gesammten ethischen Gebietes angesehen und behandelt, und seine Abhandlung über die Tugend der Gerechtigkeit [2] setzt diese Anschauung der objectiven Rechtsordnung voraus. Das Recht von der Ethik ganz und gar los zu trennen war erst einem Thomasius und Kant vorbehalten, und die Welt büßt jetzt noch dieses Attentat gegen die menschliche Gesellschaft. Bekanntlich hat seit Hugo [3] die Rechtswissenschaft allgemein wenigstens das Bedürfniß empfunden, sich nach einem realeren Boden umzusehen als der Kant'sche war, und gleichzeitig auch der Ethik sich wieder zu nähern.

20. Was endlich die Anwendung der sittlich-rechtlichen Principien auf die Politik betrifft, so hat der hl. Thomas auch hier als der

---

[1] Balmes gelangte nach seinen vieljährigen, tiefen Studien über den heiligen Thomas zu einem ganz anderen Resultat: „In seiner (des hl. Thomas) Schrift über die Gesetze und die Rechtspflege", sagt er, „leuchtet eine so tiefe Begründung der Principien, eine so hohe Erhabenheit der Ansichten, eine so große Kenntniß des Zweckes der Gesellschaft hervor, daß sie einen ehrenvollen Rang unter den besten Werken über Gesetzgebung, welche die neueren Zeiten aufzuweisen haben, einnehmen dürfte." („Der Protestantismus verglichen mit dem Katholicismus." III. Bd. 71. Kp.) — Und Grotius selbst trug kein Bedenken, gerade diesen Theil der Summa des hl. Thomas mit Vorzug zu empfehlen. Ad Benjamin. Maurerium, epist. 54.

[2] Summ. II. II. q. 57—81.

[3] Lehrbuch des Naturrechts. Berlin 1809.

Hauptrepräsentant der mittelalterlichen Anschauung seine staatsrechtlichen Ideen hauptsächlich in dem Werke „**De Regimine principum**“ [1] zusammen getragen. Unter Zugrundelegung der aristotelischen Philosophie gehen dieselben einerseits aus der Idee des christlichen Staates, in seiner Beziehung zum einheitlichen übernatürlichen Gesammtplane Gottes über die Menschheit und daher in seinem innigsten Anschluß an die göttliche Heilsanstalt der Kirche, andererseits aus der practischen Berücksichtigung der socialen Verhältnisse seiner Zeit hervor. Es wird darin gleichmäßig das Princip der Autorität wie das Recht des regierten Volkes betont, und beides der Sanction des Naturgesetzes wie des Evangeliums unterstellt. Auch andere Schriftsteller des Mittelalters, wie Dante und Petrus de Andlo, weichen von diesen Grundanschauungen, wenn sie auch selbstständige Anwendungen davon machen, nicht wesentlich ab.

21. Es ist selbstverständlich, daß diese Herrschaft der christlichen Idee auf allen Gebieten der Wissenschaft und des Lebens ihre Früchte tragen, daß sie sich in der Gestaltung aller gesellschaftlichen Verhältnisse verkörpern mußte. Den daraus naturgemäß hervorgehenden socialen Zustand hat eine spätere Zeit die „Theokratie des Mittelalters“ genannt. Versteht man darunter eine Theokratie im wahren Sinne des Wortes [2], so ist diese Bezeichnung eine tendenziöse Uebertreibung; meint man aber damit eine Art moralischer Theokratie, d. h. die von der geistlichen Gewalt in Anspruch genommene sittlich-religiöse Leitung der auf ihrem Gebiete selbstständigen weltlichen Gewalt, so ist nichts dagegen einzuwenden. Die geoffenbarte Religion, zumal die christliche, nach der katholischen und einzig wahren Auffassung, ist in diesem Sinne naturnothwendig Theokratie, und an dem Tage, an dem sie principiell aufhörte, es zu sein, hätte sie sich selbst aufgegeben. Die Religion, deren göttliche Mission es ist, das durch den Sündenfall zerstörte Reich Gottes nicht etwa blos im Jenseits, sondern zunächst auf Erden wieder aufzurichten und auf den gegebenen irdischen Grundlagen im Verlaufe der Zeiten zur Vollendung zu bringen, die Religion, die den ganzen Menschen wie

---

[1] Wie heute angenommen wird, scheinen jedoch bloß die zwei ersten Bücher dieser Schrift dem hl. Thomas anzugehören, während das dritte und vierte gemeiniglich dem Tholomäus von Lucca zugeschrieben wird. Sieh Werner, der hl. Thomas. Regensburg. 1858. I. Bd. S. 795. Und Echardus de Script. Ord. Praed. tom. 1. p. 336, welcher noch genauere Grenzen zieht.

[2] Eine solche hat historisch einzig und allein beim hebräischen Volke bestanden. Vgl. Fr. v. Schlegel, Philosophie des Lebens. 15. Vorlesung.

die ganze Menschheit heilend, bildend, regenerirend erfassen und durchdringen will, die Religion endlich, die der einzig mögliche oberste Ring ist zur solidarischen Verkettung allgemein menschheitlicher Interessen, und die bestimmt ist, die als Strafe für die Auflehnung gegen die Herrschaft Gottes verhängte centrifugale Zerfahrenheit der Nationen wieder zu einer centripetalen zu rectificiren im engeren Anschluß an denselben herrschenden Gott, — eine solche Religion ohne einen irgendwie theokratischen Charakter wäre ein Widerspruch. Das ist aber die christliche Religion nach katholischer Auffassung. Das Mittelalter, in welchem dieser innere Charakter auch nach Außen hin zur Geltung gelangte, war daher allerdings theokratisch, und diese Theokratie, zunächst als eine moralische aufgefaßt, war, wie man immer über deren factische Ausdehnung denken mag, eine berechtigte, eine wesentliche, eine im höchsten Grade segensvolle [1]. Theokratisch wirkte zunächst das mit der Verheißung der Unfehlbarkeit in Glauben und Sitten ausgerüstete Lehramt und die ihm gewordene Sendung zu lehren alle Völker, theokratisch das Institut des römischen Pontifex, des Erben der Schlüsselgewalt, des Stellvertreters Christi, und deshalb des sichtbaren Oberhauptes des sichtbaren Gottesreiches auf Erden, theokratisch die ganze den Stuhl Petri umstehende apostolische Hierarchie. Daß aber daraus in gewissem Sinne auch eine, wenn man will, „politische" Theokratie d. h. eine von der kirchlichen Machtsphäre mehrfach umschlungene Politik hervorging, darf Niemanden befremden, der den moralischen Einfluß zu würdigen weiß, den jene geistige Theokratie, verbunden mit der Superiorität der Bildung und der Wissenschaft in einem von lebendigem Glauben durchdrungenen Zeitalter auf alle Factoren der Weltgeschichte ausüben mußte und auszuüben berechtigt war. Auch in dieser ihrer weitesten Ausdehnung war die „Theokratie des Mittelalters" in ihrem Grunde nichts Anderes als der mächtige moralische Einfluß und Impuls, womit der Papst das Königthum den allgemeinen Interessen des Gottesreiches auf Erden und somit dem wahren Wohl und Fortschritt der Menschheit anzuschließen wußte, und dieser moralische Impuls beschränkte sich nicht nur auf das Königthum,

---

[1] L. v. Haller (Restauration der Staatswissenschaft Bd. IV. III. K. 67.) meint sogar, es dürfte vom christlichen Standpunkte aus der Gegensatz zur Theokratie, in diesem Sinne verstanden, mit Recht Satanokratie genannt werden. Wenn man sich an den „Princeps hujus mundi" (den Fürsten dieser Welt, als einer dem Geiste Christi entfremdeten, feindlichen) im Evangelium erinnert, so mag man es nicht ganz unbegründet finden.

er zog die Völker selbst mit allen socialen Gliederungen in den Kreis dieser großen Bewegung. Der Ruf der Kreuzfahrer „Gott will es" war ein Ausdruck dieser Theokratie. In dieser allein fanden damals die Völker Europa's ihren internationalen Einigungspunkt, ja nur durch sie gab es ein Europa. Es gab noch kein eigentliches europäisches System. Die Beziehungen unter den Völkern waren schwierig, ihr Verkehr selten, und von tausend materiellen und sittlichen Hindernissen gehemmt. An eine europäische Politik war zudem bei den vielfachen inneren Kämpfen zwischen Krone und Herren, Herren und Vasallen, Vasallen und Gemeinden, welche fast überall die ganze Aufmerksamkeit erschöpften, nicht zu denken. Gleichwohl gab es durch dieses theokratische Papstthum in Europa eine Gemeinsamkeit der Interessen, eine Gleichförmigkeit der Richtungen, und gewissermaßen ein System, welches die heutige Diplomatie nie zu ersetzen vermag. Nicht das Kaiserthum hat diese Gemeinsamkeit geschaffen, sondern die Gemeinsamkeit der christlichen Interessen schuf das Kaiserthum als die weltliche Schutzmacht derselben. Der Gedanke des doppelten Schwertes, des geistlichen und des weltlichen, der sich durch die Politik des Mittelalters hindurchzieht, war kein zufälliger, er war ein Ergebniß der katholischen Idee von dem einheitlichen Gottesreiche auf Erden mit seiner doppelten, der irdischen und himmlischen Seite. Auf diese Weise nahm auch die weltliche Gewalt als eine specifisch christliche an dem theokratischen Charakter der geistlichen Gewalt Antheil und erhielt dadurch eine Weihe, welche der Gewalt als solcher vom rein philosophischen Standpunkt aus nicht innewohnt, wenn es auch wahr bleibt, daß jede Gewalt überhaupt von Gott kommt. Die Verwirklichung des Ideals, welches diesem Gedanken zu Grunde lag, scheiterte freilich an den traurigen Kämpfen zwischen dem Kaiserthum und dem Priesterthum, ob zum Vortheil oder zum Schaden der Nachwelt wollen wir hier nicht untersuchen. Immerhin aber lag die Größe und das Glück des mittelalterlichen Europa's in diesem theokratischen Charakter und in der Einheit, die dadurch bedingt war. Ein Glaube überall, derselbe Hohepriester für Alle, und dieser Hohepriester war Vater der Völker und Fürsten. Auf das Wort dieses Stellvertreters Christi hatte Europa während zweier Jahrhunderte unter einer gemeinschaftlichen Fahne gekämpft; dieselbe heilige Sprache concentrirte die Geister und die Wissenschaft; die politische und moralische Lage war für Alle beinahe dieselbe, ohne die nationalen Charaktere zu verwischen; dieselben Wünsche und Bestrebungen beseelten Alle: kurz das Europa des Mittelalters

war mehr Europa als das des 19. Jahrhunderts mit all' seinen Eisenbahnen, Telegraphen, seiner Presse, seinem diplomatischen Verkehr, seinen Handelsverträgen und Alliancen.[1]

2. Die Uebergangsperiode.

Die geistige Bewegung des 15. Jahrhunderts mit ihren Hoffnungen und Gefahren. — Die Reaction gegen die alte Schule und die Wiege des modernen Liberalismus. — Pomponatius und Machiavelli, oder die Freiheit der Wissenschaft und die Emancipation der Politik von der Religion und Moral. — Die nächsten Folgen.

22. So hatte sich, im engsten Anschluß an die Religion, einerseits die Moralwissenschaft und Staatslehre, andererseits deren Abbild im practischen Leben und im socialen Zustand durch das ganze Abendland hin charakteristisch gestaltet, als die Katastrophe von Byzanz dessen Gastfreundschaft für die Exilirten Griechenlands in Anspruch nahm. Die wissenschaftlichen und literarischen Schätze, die sie aus der Wiege der classischen Literatur mit sich brachten, führten dem festen Organismus der abendländischen Wissenschaft einen reichen Vorrath an neuen Ideen und Idealen, und hiemit einen neuen zum Theil fremdartigen Stoff zur Verarbeitung zu. Eine Gährung auf geistigem Gebiet konnte nicht ausbleiben[2]. Die Begeisterung, welche die griechischen Lehrer für die heidnischen Ideale um sich verbreiteten, veranlaßte, wie alles Neue, Vergleiche mit dem Alten, und entzog diesem bei einem Theil der heranwachsenden Generation wenn nicht die volle, so doch die ausschließliche Achtung. Die unermeßlichen Reichthümer und Kunstschätze, welche namentlich in Italien aus Asien und Afrika zusammenströmten, die neu-

[1] Sieh Matter, histoire des doctrines morales et politiques. Paris 1836. tom. 1. c. 2. Vgl. Balmes, Der Protestantismus verglichen mit dem Katholicismus. I. Bd. 13. Kp.

[2] Den ersten Anstoß dazu hat übrigens keineswegs die Ankunft der Griechen gegeben; die Bewegung hätte auch ohne sie, wenn auch langsamer und in anderer Weise stattgefunden. Namentlich hatte sich schon vorher das Bedürfniß einer reicheren wissenschaftlichen Ausbeute des Alterthums geltend gemacht. Um diesem Bedürfniß zu entsprechen hatte Nicolaus V. Uebersetzungen von Diodor von Sicilien, Polybius, Thucydides, Herodot, Homer, Aristoteles, Plato u. s. w. veranstaltet; schon damals hatten Poggius, Franz Philelphus, Nicolaus Perotti, Laurentius Valla, Guarino von Verona, Maffeo Veggio, Aurispa, sämmtlich Grammatiker, Humanisten und Comentatoren der Alten, das Meiste für ihren Ruhm geleistet. Sieh C. Daniel S. J. Classische Studien in der christl. Gesellschaft, übers. v. Gaiser. Freiburg i. B. 1855. Kp. VII. S. 135. — Vgl. Stöckl, Gesch. d. Philosophie des Mittelalt. III. Bd. §. 3.

entdeckte Straße nach den fabelhaften Gegenden Ostindiens, noch mehr die Entdeckung einer neuen Welt im Westen, endlich die Erfindung der Presse, die schon an sich eine ganze Umwälzung in sich schließt, gaben der neuen Bewegung einen mächtigen Aufschwung [1]. Diese Bewegung konnte eine glückliche, sie konnte aber auch eine verderbliche werden. Es kam vor Allem darauf an, daß die conservativen Elemente der alten Ordnung stark genug waren, den massenhaften neuen Stoff zu bewältigen, d. h. die feindlichen und zerstörenden Elemente geistig zu besiegen, die brauchbaren organisch zu assimiliren, ohne die eigene Wesensform zu gefährden. Das war, nach unserer Ansicht, und ist heute noch die providentielle Aufgabe des christlichen Europa's, es ist das Problem der neuen Zeit, welche mit dem Jahre 1453 beginnt, und zugleich die Feuerprobe des Papstthums; denn in ihm, als dem einzigen festen Angelpunkt aller conservativen Macht, mußte sich der entscheidende Kampf concentriren. Zwei gewaltsame Revolutionen, die von 1517 und die von 1789 haben das Riesenwerk dieses wahren Fortschrittes unterbrochen und verzögert, aber die Hoffnung auf eine endliche glückliche Lösung ist darum nicht aufzugeben. Wir wollen versuchen diesen großen, zugleich practisch-wissenschaftlichen und socialen Proceß in seinen Grundzügen zu verfolgen. Der Beobachter des 19. Jahrhunderts hat dabei den Vortheil, daß er bei der Musterung der Parteien auf den ersten Blick sehr bekannten Gestalten begegnet, wenn sie auch in der Tracht eines frühern Jahrhunderts einhergehen. Denn die erste Periode der neuen Zeit, die sogenannte Renaissance, zeigt uns bereits die bescheidene Wiege des modernen Liberalismus sammt seiner ganzen Milchverwandtschaft, dem Naturalismus, dem gemäßigten und dem kühnern Rationalismus, aber die ganze edle Bruderschaft noch mit unbärtigem, verschämtem Jünglingsgesicht.

23. Die erste Aeußerung der geistigen Reaction dieser Zeit war gegen die Alleinherrschaft des Aristoteles in der Schule gerichtet, dem gegenüber man Plato zur Geltung zu bringen suchte. Der Streit wurde zunächst von den griechischen Gästen selbst unter einander geführt und fand durch die Vermittlung des Kardinals Bessarion seine zeitweilige Erledigung in einer Art Compromiß. Eingreifender trat die Reaction hervor unter den Schülern der griechischen Lehrer, und theilte sich allmählig weiteren Kreisen mit. Man gewöhnte sich, von heidnischen Institutionen, von heidnischer Bildung mit so einseitiger Wärme zu sprechen

---

[1] Matter l. c. p. 43.

und sprechen zu hören, daß man darüber den christlichen Standpunkt vollständig vergaß. Die daraus hervorgehende, vorerst nur unklare und unbestimmte Hinneigung zu wissenschaftlicher Neuerung crystallisirte sich während dieser Periode in zwei Hauptgedanken und zwei Geistesrichtungen: Emancipation der Wissenschaft von der Religion und Trennung der Politik von Religion und Moral. An die erstere knüpft sich der Name des Philosophen Pomponatius, an die andere der des Diplomaten Machiavelli; beide waren Schüler des eingewanderten Athens; beide haben in verschiedener Weise mächtig dazu beigetragen, die Fundamente jenes großen mittelalterlichen Baues zu erschüttern, in welchem die Religion an der Spitze der Wissenschaft wie der politischen Institutionen stand [1].

24. Petrus Pomponatius, zu Mantua 1462 geboren, erwarb sich als Professor der Philosophie zu Padua und Bologna sowohl durch den Glanz seiner geistigen Begabung als durch seine kühnen Vorträge einen weitverbreiteten Ruf. Er unternahm den Kampf gegen die alte Schule auf eine bisher nicht versuchte Weise. Er wurde vorzugsweise Aristoteliker, um die aristotelische Scholastik zu untergraben, und machte sich so zum Haupt der sogenannten neuen Peripatetiker Italiens, die sich zur Aufgabe stellten, den Aristoteles aus seinen Grundsätzen und aus dem Urtexte zu erklären. Das Programm, nach welchem er die aristotelische Lehre in ihrer Reinheit herstellen zu wollen vorgab, war für ihn gleichzeitig ein wirksames und unverfängliches Mittel, seine eigenen neuen Anschauungen wie aus einem sichern Verstecke zur Geltung zu bringen. Seine Lehren hat er außer den bis zum Gedränge überfüllten Hörsälen in mehrern Schriften unter weitere Kreise gebracht; sie laufen sämmtlich, auch wenn man der Beurtheilung des Autors die mildeste Fassung gibt, in dem unverkennbaren Zielpunkte zusammen: die Philosophie von den Dogmen der Religion ganz unabhängig zu machen. Er hatte richtig gefühlt, daß ein solches Resultat sich nur dann mit Erfolg erreichen ließe, wenn es gelänge, in gewissen Hauptfragen einen entschiedenen Gegensatz zwischen Wissen und Glauben zu constatiren. Dieß versuchte er bereits, obwohl noch mit einer klugen Zurückhaltung, in seiner ersten Schrift „Ueber die Unsterblichkeit der Seele" [2]. Hier bemühte er sich darzuthun, daß die Lehre von der Un-

[1] Die folgenden Ausführungen über Person, Tendenz und Schriften dieser beiden Männer theilweise nach Matter (l. c. c. 4.) und Artaud (Machiavel. tom. I. ch. XXII).

[2] Tractatus de animae immortalitate. Bononiae. 1516.

sterblichkeit der Seele nach den aristotelischen Principien und überhaupt wissenschaftlich unerweisbar sei und nur aus der heil. Schrift und dem Kirchenglauben feststehe. Um aber den ungünstigen Eindruck dieses ersten kühnen Schrittes zu mildern, fügt er am Schlusse vorsichtig bei: „Für mich genügt es zu wissen, daß ein heil. Augustin, der wohl einen Plato und Aristoteles aufwiegt, an die Unsterblichkeit der Seele geglaubt habe, um auch meinerseits daran zu glauben. Und überdieß unterwerfe ich alle meine Ansichten dem Urtheile des heiligen Stuhles." So wird es uns begreiflich, wie dieser strebsame Professor unter seinen Gönnern anfangs selbst einen Leo X. und einen Cardinal Bembo zählen konnte. Der erste Erfolg steigerte bald dessen Kühnheit. Zwei andere Schriften, die eine „Ueber die Bezauberungen"[1], die andere „Ueber das Fatum, die Willensfreiheit, die Vorherbestimmung"[2] rücken dem Ziele in directer Weise näher. Auf letzterm Felde glaubte er unfehlbar die unlösbaren Widersprüche, die er brauchte, gefunden zu haben, einerseits eine verantwortliche menschliche Freiheit, andererseits einen göttlichen von Ewigkeit Alles ordnenden Willen. Auch hier suchte er vor Allem, die von den Scholastikern gegebenen Lösungen zu entkräften, und schließt abermal mit einem demüthigen Glaubensbekenntniß und Unterwerfung unter das Urtheil der Kirche. In dem Buche „Ueber die Bezauberungen" aber wird der Versuch gemacht, die Thatsachen, welche gewöhnlich als Beweise für die wunderbaren Einwirkungen der Geisterwelt angeführt werden, auf natürliche Weise zu erklären. Der Titel sollte bloß die unverfängliche Introduction sein, um die Frage scheinbar gegen übertriebene Geisterseherei, in der Wirklichkeit aber gegen die Wunder, die Grundlagen des vernünftigen Offenbarungsglaubens, zu richten. Und in der That begegnen wir hier den Anfängen eines bereits klar ausgesprochenen Naturalismus. Die außerordentlichen geschichtlichen Thatsachen, welche wir Wunder nennen, werden nicht geleugnet, ja es wird zugegeben, daß keine uns bekannten natürlichen Ursachen hinreichen, dieselben zu erklären. Gleichzeitig aber erhebt Pomponatius die Nothwendigkeit, dieselben dennoch natürlich zu erklären, zum Princip, indem er der Philosophie gegenüber von vornherein nur natürliche Wirkungen anerkennt. Um nun die Annahme gewisser, unserer Erfahrung unzugänglicher Ursachen irgendwie zu rechtfertigen, nimmt er seine Zuflucht zu

---

[1] De Incantationibus. Basil. 1556 et 1557.
[2] De Fato, Libero Arbitrio et Praedestinatione, libri V. Basil. 1567.

allerlei theils willkürlichen und absurden, theils lächerlichen Hypothesen[1] und gelangt endlich mit ebenso ernster Miene, wie die Encyklopädisten des 18. Jahrhunderts, zu dem bekannten „wissenschaftlichen" Resultat, es gebe in der Philosophie keine Wunder. Das Wort war kühn, deshalb betont er, um es zu mildern, den Zusatz: „in der Philosophie" und fügt sogleich bei, in der Religion aber verhalte es sich anders. Für ihn wie für alle Gläubigen seien die durch Moses und Christus gewirkten Wunder wahre Wunder, aus dem alleinigen Grunde, weil die Religion dieses lehre; als wollte er sagen: es ist hohe Zeit, daß die Religion sich auf sich selbst zurückziehe und für immer der Gemeinschaft einer so gefährlichen und verrätherischen Lebensgefährtin entsage, wie die Wissenschaft es ist. Bei dem doppelten Gesicht, welches dieser Philosoph stets zeigte, ist es begreiflich, daß die Urtheile über ihn sowohl von Seite der Zeitgenossen als der Nachwelt je nach dem verschiedenen Standpunkt weit auseinander gingen. Die Einen sehen in ihm lediglich den Vorkämpfer für die Freiheit der Wissenschaft, der, um dieses Ziel sicher zu treffen, seinen Bogen höher zu spannen für nothwendig fand, ohne seinen persönlich gläubigen Standpunkt deshalb zu verleugnen. Andere aber erblicken in dem Kampfe für die Freiheit der Wissenschaft nicht einen Selbstzweck, sondern die heuchlerische Taktik materialistischer Tendenzen und einer sich bewußten Gottlosigkeit, welche dieser Handhabe vorerst bedurfte, um den offenen Kampf gegen die christlichen Institutionen vorzubereiten. Welche dieser beiden Auffassungen die triftigern Gründe für sich zu haben scheint, überlassen wir dem Leser zu entscheiden[2].

25. Was Pomponatius in Beziehung auf die Philosophie, das unternahm Machiavelli in Beziehung auf die Politik. Zu Florenz 1469 im Schooße einer altadeligen Familie geboren, hatte Nicolo Machiavelli von Jugend auf nicht der Metaphysik, wie Pomponatius, sondern vorzugsweise der Geschichte sich zugewandt. Das hinderte indeß sein umfassendes und fruchtbares Genie keineswegs an jener so vielseitigen

[1] So unter anderm, daß es einige Menschen gebe, die, je nachdem sie unter dem Einfluß gewisser Sterne geboren würden, eine scheinbar über die Naturgesetze erhabene Mission erhielten, in Wirklichkeit aber auch hierin nur ein unveränderliches Naturgesetz ihrer Bestimmung vollzögen. Daß hier auch schon ein Anflug von fatalistischem Pantheismus zu Tage tritt, ist klar.

[2] Vgl. Stöckl, Gesch. der Philosophie des Mittelalters. III. Bd. §. 49—55. — Der „Katholik". 1861. I. Art.: „Der Materialismus des Petrus Pomponatius."

literarischen Thätigkeit, wovon seine Werke Zeugniß geben. An der Lesung des Titus Livius und Tacitus hatte er schon früh sein geistiges Auge zur Beobachtung der Menschen und der menschlichen Agentien geschärft, nicht wie sie im Ideal sein sollten, sondern wie sie in der Wirklichkeit sind. Dieser allseitig beobachtende Blick in die realen Zustände seiner Zeit haben Veranlassung gegeben, ihn mit Montesquieu zu vergleichen. Seine öffentliche Laufbahn, welche nach der Vertreibung der Medicäer um das Jahr 1493 begann, eröffnete seinem Talent die günstige Gelegenheit, sich nach dieser Seite hin zu entwickeln. Bei seiner Gewandtheit in den Geschäften gelangte er in seiner Vaterstadt bald zu einem bedeutenden Einfluß und wurde durch mehrere Gesandtschaften namentlich an den päpstlichen und französischen Hof, sowie in der Eigenschaft als Staatssecretär der Republik, während 14 Jahren die Seele der Verwaltung. Die unerwartete Restauration der Medicäer unterbrach diese Thätigkeit und zog ihm die Verbannung zu. Diese Muße war es, die er benutzte, um seine Beobachtungen, Erfahrungen und Reflexionen über die Politik zu sammeln; so entstand das so berüchtigte Büchlein „il Principe“ — der Fürst[1], — welches er dem zur Herrschaft gelangten Lorenzo di Medici widmete, gleichsam als Handbuch der Politik zu dessen Gebrauch, um sich und seine Familie für die Zukunft in der Herrschaft zu behaupten. Diese literarische Hinterlassenschaft des Florentiner Diplomaten ist es, die wir für unsern Zweck hier ins Aug' zu fassen haben, und zwar nach deren objektivem Gehalt, ohne uns in die Discussionen einzulassen, zu welchen die verschiedene Würdigung des persönlichen, sittlichen und religiösen Charakters dieses Mannes geführt hat. Um nicht ungerecht zu sein, muß man jedenfalls zu Gunsten des Autors zugestehen, daß er eigentlich nicht der Erfinder des unmoralischen Systems ist, welches er entwirft, sondern vielmehr der getreue Copist der zu seiner Zeit bereits an mehrern Höfen ins Leben getretenen Wirklichkeit. Machiavelli schrieb die Theorie nach der Praxis, und indem er nicht sowohl seine als die Gedanken Vieler verzeichnete, wurde sein Buch die Geschichte einer eingeschlagenen Zeitrichtung. Diesen Werth hat es sogar dann noch, wenn es, wie Einige mit Baco von Verulam annehmen, nach der Absicht des Verfassers nur eine heilsame Satyre sein sollte.

26. Der Inhalt des Buches läßt sich in zwei Worte fassen, die es

---

[1] Ursprünglich: „Ueber die fürstlichen Herrschaften“, später bekannt unter dem Titel „Das Buch vom Fürsten“.

vollständig charakterisiren. Es erklärt die Politik im absolutesten Sinne Souverain und das Interesse als deren oberste und einzige Richtschnur. Man liest darin nebenbei viel Schönes und Treffliches über Religion, Sittlichkeit und Tugend, dieselben werden unter Umständen warm empfohlen, aber — um des untergeordneten Interesses willen, als Dienerinnen. Es ist die Theorie der reinen „Interesse-Politik" in ihrer erschreckenden Consequenz. Machiavelli hat hiedurch im Princip nicht nur die frühern Beziehungen zwischen Politik und Religion einfach zerrissen, sondern er hat consequent den Materialismus auf den Thron erhoben und ihm die Religion und den Spiritualismus überhaupt geradezu geopfert. „Machiavelli ist der Spinoza der Politik," sagt Stahl sehr richtig und Friedrich II. hatte es schon vor ihm gesagt. „Es ist dieselbe Losreißung von dem lebendigen Gott, welche in der Philosophie zum Spinozismus, in der Politik zum Machiavellismus mit Nothwendigkeit führt" [1]. — Die Macht dieser furchtbaren Consequenz des einmal aufgestellten Princips tritt um so mehr hervor, als Machiavelli persönlich weder Materialist noch Atheist im vulgären Sinn gewesen zu sein scheint. „Gleichwie die Achtung vor dem göttlichen Cultus (der Religion)", so äußert er in einer andern Schrift, „eine der Ursachen ist, denen die Staaten ihre Größe verdanken, so ist auch die Verachtung desselben die Ursache ihres Unterganges" [2].... „Es gibt kein sichereres Zeichen von dem nahen Untergang eines Staates als die Verachtung der Religion" [3]. Und selbst da, wo Machiavelli als Staatsmann der Politik die vollste Herrschaft über Religion und Moral zu geben im Begriffe steht, wenn er das verrufenste Kapitel seines verrufenen Buches [4] schreibt, welches über die Art und Weise handelt, wie ein Fürst sein gegebenes Wort zu halten habe, so kann er nicht umhin, gleichsam als Ausgangspunkt die Worte vorauszuschicken: „Ein jeder versteht, wie sehr es löblich ist für einen Fürsten, treu sein Wort zu halten und ohne hinterlistige Handlungsweise als ein Mann von Rechtschaffenheit zu leben." Hierauf aber absehend von Moral und Gewissen und gestützt auf sein rein materielles Zweckmäßigkeitssystem, ist er fähig, folgende, das sittliche Gefühl empörende Regeln zu ertheilen: „Nichtsdestoweniger sieht man in unseren Tagen aus Erfahrung,

---

[1] Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie, IV. Buch 1. Abschn.

[2] „Erörterungen über die zehn ersten Bücher des Livius". I. 11.

[3] A. a. O. c. 12.

[4] Das Buch vom Fürsten. c. 18.

daß jene Fürsten, welche auf Worttreue wenig Rücksicht nahmen, und welche durch ihre Hinterlist das Gehirn der Menschen zu verwirren wußten, Großes geleistet, und zuletzt diejenigen überwunden haben, welche sich auf ihre Loyalität gestützt hatten..... Wenn ein mit Klugheit begabter Landesherr sieht, daß die Erfüllung eines gegebenen Versprechens sich zu seinem Nachtheil wendet, und die Gründe, die ihn bestimmt hatten, sein Wort zu verpfänden, nicht mehr existiren, so soll er dasselbe nicht halten. Wären die Menschen alle gut, so wäre diese Vorschrift nicht gut. Da aber die Menschen schlecht sind, und auch Dir gegenüber keine Treue bewahren würden, so hast Du es auch gegen sie nicht zu thun. Niemals wird es einem Fürsten an Vorwänden fehlen, um diese Handlungsweise zu motiviren uud zu beschönigen." Nach einem Hinweis auf geschichtliche Beispiele kommt er zu dem Schluß: „Wer am besten gewußt hat, den Fuchs zu spielen, der hat auch den besten Erfolg gehabt. Aber man muß es verstehen, diese Fuchsnatur zu maskiren, und in der Verstellungskunst wohlerfahren sein. Die Menschen sind so einfältig, sie lassen sich so von dem Bedürfniß des Augenblicks leiten, daß derjenige, welcher täuschen will, immer genug deren findet, die sich täuschen lassen." Aber hiemit nicht zufrieden, dehnt Machiavelli in dem Folgenden seine Lection noch weiter aus, mit einem Cynismus, welchen eine sittliche Feder nur mit Sträuben wiedergibt. „Es ist nicht nothwendig," heißt es weiter, „daß ein Herrscher die Tugenden, von welchen oben die Rede war, wirklich besitze, aber es ist nothwendig, daß er sie zu besitzen scheine; ja ich wage sogar zu behaupten, daß wenn er sie wirklich besitzt und sie immer befolgt, dieselben ihm bisweilen zum Nachtheil gereichen. Sie sind nützlich, in wiefern man den Anschein hat, sie zu besitzen; d. h. man soll vor Allem scheinen, milde, treu, menschlich, religiös, rechtschaffen zu sein, und es auch wohl wirklich sein; aber man muß dabei die nöthige Elasticität des Geistes bewahren, um, wenn es zuträglich ist, diese Eigenschaften nicht zu haben, auch die entgegengesetzte Rolle übernehmen zu können. Ein Fürst, und besonders ein Fürst, der eben erst zur Herrschaft gelangt ist.... muß das Talent besitzen, sich nach dem Winde und dem Wechsel des Glückes zu drehen; er soll, wie gesagt, sich nicht vom Guten entfernen, so lang dieß in seiner Gewalt steht, aber er muß auch den Weg zum Bösen sich offen zu halten wissen, für den Fall, wo die Noth es erfordert.... Sein Aeußeres, seine Reden seien ganz Milde, ganz Treue, ganz Menschlichkeit, ganz Rechtschaffenheit, ganz Religion. Letztere Eigenschaft ganz besonders muß scheinbar her=

vortreten, weil die Menschen mehr nach den Augen als nach den Händen urtheilen.... In den Handlungen der Menschen und besonders der Fürsten, da, wo es keinen Richterstuhl gibt, vor dem man reclamiren könnte, wird nur der Erfolg in Anschlag gebracht... Der Vulgus (der große Haufe) folgt immer dem Scheine und dem thatsächlichen Erfolg; die Welt aber ist nur Vulgus."

Um aber Machiavelli's Idee von der Politik nach einer andern Seite hin zu vervollständigen, müssen wir ihm noch einen Schritt weiter folgen. In dem 12. Kapitel, welches vom Kriegswesen handelt, lesen wir: „Die vorzüglichsten Garantien (für den Herrscher), welche ein Staat, von welcher Gattung er immer sein mag, alt oder neu, haben kann, sind gute Gesetze und eine tüchtige Kriegsmacht; und da gute Gesetze nicht bestehen können ohne eine gute Kriegsmacht, diese aber gute Gesetze voraussetzt, so werde ich die Gesetze bei Seite lassen und nur von der Bewaffnung sprechen." Diese Worte enthalten auch den Schlüssel zum Verständniß einer hieherbezüglichen Stelle, die sich im 14. Kapitel findet: „Ein Herrscher," sagt er, „soll auf nichts Anderes sein Augenmerk richten, auf nichts Anderes denken, keine andere Beschäftigung für sich wählen, als das Kriegswesen und die Ordnung und Disciplin der Armee" [1].

27. Es ist also nicht zu leugnen, daß schon in dieser und der unmittelbar darauf folgenden Zeitperiode nicht nur die Wissenschaft, sondern noch weit mehr das öffentliche Leben von einem Geist angehaucht war, der den Anschauungen des christlichen Mittelalters geradezu widersprach und sich unzweideutig als der Vorläufer der sogenannten modernen Aufklärung ankündigte, ein Geist, der sich einerseits in einzelnen Spitzen bereits zum extremsten Rationalismus und selbst Atheismus steigerte [2], andererseits in der Politik nach Oben und Unten den modernen Liberalismus gebar, der seinem innersten Wesen nach nichts Anderes ist, als ein auf alle Factoren des öffentlichen Lebens ausgedehnter Machiavellismus, oben als despotischer Absolutismus, unten als legale Revolution, beiderseits als ein Schachspiel mit Zahlen und materiellen Kräften ohne Gott und ohne Moral. Der ausgestreute Samen mußte, wenn es gelang, in der europäischen Gesellschaft ihm festere Wurzeln zu verschaffen,

---

[1] Vgl. Artaud Machiavel. l. c.

[2] Wir erinnern hier beispielsweise nur an einen Ulrich von Hutten und Genossen zum „Schutz der Wissenschaft". Vgl. Jarcke, Studien und Skizzen zur Geschichte der Reformation. Schaffhausen. 1846. I. 134 ff.

früher oder später eine reichliche Ernte von Kämpfen auf allen Gebieten des Geistes in Aussicht stellen. Doch blieb seine unmittelbare Wirkung vorerst noch eine begrenzte und untergeordnete. Die christliche Idee, die während einer tausendjährigen Vergangenheit ihre Wurzeln bis tief in die Fundamente der menschlichen Gesellschaft eingesenkt hatte und, mit ihr zu einem lebendigen Körper verwachsen, unwillkürlich als dessen Seele ihn beherrschte, war noch zu mächtig, als daß ein Gegner von gestern ihre Herrschaft ernstlich zu bedrohen vermocht hätte. Mehr als in der Wissenschaft hatte im öffentlichen Leben allerdings die Praxis der Machiavelli'schen Politik bereits böse Früchte getragen, die Theorie selbst aber, als sie (erst im Jahre 1535) durch den Druck veröffentlicht ward, hatte vielmehr einen heilsamen Rückschlag zur unmittelbaren Folge. Der Abgrund, den sie eröffnete, brachte hie und dort den christlichen Charakter des Staates wieder mehr zum Bewußtsein. Jedenfalls blieb der Religion im officiellen Verkehr gegenüber der Politik im Wesentlichen ihre Stellung gewahrt. Viel stärker zeigte sich die Reaction in der Wissenschaft. Fanden auch die neuen Ideen nach einer Seite hin einen gewissen Anklang, so waren sie andererseits eine Herausforderung an die wahrhaft christlichen und deshalb conservativen Elemente, woraus diese einen neuen Aufschwung und neue Kraft schöpften. So hatte Pomponatius alle Richtungen der christlichen Wissenschaft, mochten sie auch unter sich uneins sein, gegen sich vereint in die Schranken gerufen. Er wurde nicht weniger von den Anhängern Plato's als von denen des Aristoteles, von begeisterten Schülern Griechenlands wie von den hartnäckigen Verehrern des hl. Thomas und der Scholastik, ja von mehrern seiner eigenen Schüler, wie Niphus und Contarini, lebhaft bekämpft; und wenn Nikolaus von Cusa, obwohl Gegner der Scholastik, den engsten Anschluß der Philosophie an die Dogmen der Religion demnach um so mehr betonte, so vertrat er im großen Ganzen die öffentliche Meinung der europäischen Wissenschaft.

28. Gleichzeitig fehlte es nicht an redlichen Bemühungen, das wirklich Werthvolle der neuen Ideen und Kenntnisse zum Gemeingut der christlichen Schule zu machen, und, indem man dieselben mit dem christlichen Geiste zu versöhnen strebte, einen wahren Fortschritt der Wissenschaft vorzubereiten [1]. An der Spitze dieser Bestrebungen standen be-

[1] Vgl. Daniel, Ueber die classischen Studien. 7. K. — Döllinger, Die Reformation. I. Bd. — Möhlers gesammelte Schriften, 1839. Bd. II. S. 10 ff.

kanntlich die Päpste selbst und die einflußreichsten Prälaten; und wenn später der Jesuitenorden durch seine zahlreichen Collegien das Seinige beitrug, die Kenntniß der classischen Literatur zu verbreiten und überhaupt die humanistische Bewegung nach ihrer guten Seite hin fortzuleiten, so that er dieses sicher nicht im Gegensatz zum kirchlichen Geiste. So blieb die Scholastik nicht nur im Besitz ihrer Herrschaft, sondern sie stand im Begriffe, durch eine vernünftige Verwerthung der neuern Kenntnisse sich zu verjüngen und von sich aus im wahren Sinne des Wortes fortzuschreiten, — als mit Luther die sogenannte Reformationsbewegung von Deutschland über die christliche Welt hereinbrach.

29. Im Wesentlichen hatte die Renaissance die vom Mittelalter überkommene Herrschaft der christlichen Idee im Wissen und in der socialen Gestaltung unverändert gelassen. Dem sechszehnten Jahrhundert und seinen Kindern war es vorbehalten, den Gedanken des Pomponatius sowohl wie den Machiavelli's in umfassenderer Weise, als selbst beabsichtigt war, zu verwirklichen, und dadurch einen in seinen Folgen unberechenbaren Umschwung aller Verhältnisse der christlichen Welt anzubahnen. Dieß geschah um so leichter und wirksamer, als die Bewegung von der Religion ausging und in ihrem Fortschreiten von der Religion getragen wurde. Durch diesen Umstand wurde es möglich, daß der revolutionäre und zerstörende Charakter derselben dem edlern Theile der Anhänger mehr oder weniger verhüllt blieb. Wir haben hier den Einfluß der Neuerung auf die Gestaltung der Wissenschaft überhaupt und der Moralwissenschaft im Besondern, so weit es unser Zweck erfordert, in seinen Hauptzügen zu verfolgen.

3. Die neue Zeit.

Die kirchliche Umwälzung des 16. Jahrhunderts; — ihr „antitheokratischer" Charakter und ihre Beziehung zur Reaction des 15. Jahrhunderts. — Die neue Wissenschaft: Baco von Verulam — Descartes — Grotius und das Naturrecht.

30. Hatten die Humanisten, aus einseitiger Begeisterung für das classische Heidenthum, theilweise aber aus wohlberechneter, religionsfeindlicher Absicht der sogenannten Scholastik bereits den Krieg erklärt, so konnte es nicht fehlen, daß derselbe von den Religionsneuerern mit Freuden begrüßt wurde. Dieser Krieg mußte unter ihnen um so populärer werden, je mehr die Rechtfertigung ihrer Trennung von der allgemeinen Kirche es in ihrem Interesse erscheinen ließ, die kirchliche Wissenschaft in

möglichst dunkle Schatten zu stellen, und eben dadurch den Glanz des neuen Evangeliums um so vortheilhafter hervortreten zu lassen. Der Haß der Partei traf nicht bloß die Form, sondern die Lehre selbst [1], und machte so eine zeitgemäße Fortbildung der großartigen wissenschaftlichen Umrisse der specifisch-christlichen Weltanschauungen des Mittelalters für lange Zeit zur Unmöglichkeit. Denn die Strömung war namentlich in Deutschland nicht eine vorübergehende, sondern beherrschte die Literatur bis in die neuere Zeit, ungeachtet einzelne der hervorragendsten Männer unter den Protestanten wie schon Hugo Grotius [2] und später Leibnitz [3] mit löblicher Unabhängigkeit ihr besseres Urtheil zu wahren wußten.

31. Der Bruch mit der katholischen Wissenschaft überhaupt und der Moralwissenschaft im Besondern war vollständig. Die moderne Schule mußte also darauf bedacht sein, an deren Stelle auf ganz neuen Fundamenten etwas Besseres, jedenfalls etwas Neues aufzubauen. Um uns über die hiemit beginnende Periode zum voraus zu orientiren, genügt es, auf folgende Züge aufmerksam zu machen, womit eine competente protestantische Feder dieselbe speciell in Beziehung auf ihre ethisch-socialen Bestrebungen charakterisirt hat. „Das Werk der Reformation in Beziehung auf den socialen Zustand", sagt Stahl [4], „ist die Zerstörung des theokratischen Charakters." Indeß bleibe, wie er erklärend beifügt, das „christliche Element, der persönliche Wille Gottes" stehen, „aber nicht mehr in theokratischer Weise ... Es gibt danach keine göttlich vorgeschriebene Form der Verfassung für Staat und Kirche, und die ununterbrochene Nachfolge des Apostolats (successio personae) ist nicht Bedingung der rechtmäßigen Kirche und ihrer Verheißungen. So löst sich die irdische den Menschen übergebene Welt selbstständig, und fällt nicht zusammen mit dem ewigen Gottesreich; es schwindet der überirdische Nimbus der äußeren Autoritäten und ihre unbegrenzte Ge-

---

[1] Der Tendenz-Aufklärung der damaligen Zeit leistete die Scholastik überhaupt ungefähr denselben Gespensterdienst, welchen heute etwa der Ultramontanismus oder Jesuitismus leisten muß. Wer immer mit der Prätention einer mehr als vulgären Bildung vor das Publikum trat, mußte von nun an wenigstens in einer weither geholten Vorrede einen Stein gegen dieses dunkle Ungeheuer des Mittelalters geworfen haben. Was in dieser Beziehung z. B. ein Pufendorf, ein Thomasius, ein Buddeus u. a. namentlich gegen die scholastischen Moralschriftsteller geleistet haben, muß ohne Zweifel heute selbst bei besonnenen Protestanten Mitleid erregen.

[2] Proleg. de jure belli et pacis. §. 52.

[3] Oeuvres tom. V. epist. 3. [4] A. a. O. II. 3. S. 74 ff.

walt über Glauben und Thun; der Mensch erhält eine Sphäre, in der er unmittelbar unter Gott und seinem Gewissen steht." Das war ohne Zweifel, abgesehen von aller wissenschaftlichen Fassung, vorläufig die Würdigung der ethischen und politischen Verhältnisse von Seite der Reformationspartei. Aber wir werden in der Folge sehen, mit welcher Gründlichkeit und bis zu welchem Grade der Vollendung die neue Wissenschaft fortan das antitheokratische Princip stufenweise zur Entwicklung brachte. Hören wir darüber denselben Schriftsteller: „Es war ein Bedürfniß, daß die neue, durch die Reformation begründete Weltepoche ihre Lebenswürdigung gleichfalls zu einem wissenschaftlichen System gestalte, gleichwie das Mittelalter dieses für die seinige gethan. Das ist der Anstoß zu der Entwicklung, die mit Grotius und Cartesius beginnt. Dieselbe repräsentirt aber diese Lebenswürdigung der neuen Weltepoche nur in ihrer negativen Seite: der Zerstörung des theokratischen Charakters, der Befreiung der irdischen Lebensordnung von der kirchlichen Hierarchie, der Befreiung der Wissenschaft von jeder äußeren Autorität. Dagegen gibt sie aber auch das Band zu Gott selbst auf, das die Reformation ungeachtet dieser Befreiung von den Mittelgewalten festgehalten. Mit der Zerstörung der falschen Autorität, mit Kräftigung des individuellen Geistes und seiner Aufforderung zu eigener Forschung und eigener Freiheit war zunächst das Princip der Subjectivität entfesselt, die Macht der freien, aus sich schöpfenden, auf sich ruhenden Persönlichkeit, und sie riß sich los von der Autorität und allem Inhalt über ihr. Die völlige Selbstgenügsamkeit des menschlichen Wissens (der Vernunft), daß es in seinem wahren Zustande sich befinde und alle Wahrheit zu erkennen aus sich allein fähig, die völlige Selbstgenügsamkeit der menschlichen Sitte, daß der Mensch in seinem eigenen Denken allein, gelöst von Gott und der durch Gott gegebenen (in freier Oekonomie gestalteten) sittlichen Weltordnung, den Grund und Inhalt aller Sitte habe, und das Vermögen, sie zu erfüllen, — das ist der Grundcharakter der rationalistischen Philosophie, ja der allgemeinen wissenschaftlichen Richtung von der Reformation bis zur Revolution."

32. Wir geben nun gerne zu, daß die Reformatoren für dieses traurige Resultat nicht schlechthin verantwortlich gemacht werden können, sie haben es in seiner wirklichen Gestalt weder vorausgesehen, noch beabsichtigt. Die Reformation selber aber scheint uns vor der Geschichte diese Verantwortlichkeit nicht ablehnen zu können. Ein abgeschossener Pfeil kehrt eben nicht mehr zurück, und aufgestellte Prämissen

fordern unerbittlich die Consequenz; gegen dieses eiserne Gesetz der objectiven Logik hilft weder subjectives Bedauern noch Protestiren, und gerade die Wissenschaft hat die Aufgabe, diese Consequenzen zu ziehen. Ergeben sich dieselben als offenbar falsch, dann bleibt der Logik nichts Anderes übrig, als die Prämissen selbst zu revidiren. Wenn man daher von Seite des gläubigen Protestantismus bemüht ist, die Wissenschaft der letzten Jahrhunderte als im Widerspruch mit den Principien der Reformation darzustellen, so finden wir dieses vom confessionellen Standpunkt vollkommen begreiflich und sehen darin ein achtungswürdiges Festhalten an den positiven Grundlagen des Christenthums; ein eigentlich wissenschaftliches Verdienst aber können wir darin nicht erkennen. Umsonst betont man, die Wissenschaft habe mit Umgehung des positiven Gehaltes „die Lebenswürdigung der neuen Weltepoche nur nach ihrer negativen Seite entwickelt." Die Wissenschaft hatte offenbar dazu ihre guten Gründe, war ja doch durch den obersten Grundsatz der Reformation, die freie Forschung, die positive Seite, d. h. das positive Object des Denkens als etwas Gegebenes, im Princip geradezu aufgehoben. Es war also jene Entwicklung der negativen Seite nicht eine bloß zufällige, sie war wesentlich, unabweisbar und philosophisch die einzig richtige. Nachträglich aufgestellte Symbole und menschliche Autoritätsansprüche waren der Wissenschaft kein Ersatz für die positiven Dogmen einer göttlich beglaubigten Lehrautorität. Jedenfalls aber können wir Katholiken uns nur freuen, wenn es der gläubige Theil unserer protestantischen Brüder als das Problem der Gegenwart ansieht, „die Lebenswürdigung der durch die Reformation begründeten Weltepoche auch nach ihrer positiven Seite und daher in ihrer ganzen Fülle und von ihrem Centrum aus zur wissenschaftlichen Durchbildung zu bringen" [1]. Die folgerichtige Lösung dieses Problems kann nur eine Revision der Reformation selbst sein.

33. Maßgebende Factoren der neuen, auf die Reformation gebauten Entwicklungsperiode der Philosophie und der Moralwissenschaft im Besondern wurden in England Baco von Verulam, in Frankreich Descartes (Cartesius), in den Niederlanden und in Deutschland Hugo Grotius. Daran schlossen sich drei Hauptrichtungen, die indeß nicht an die geographischen Schranken ihrer Ausgangspunkte gebunden blieben. Durch den agirenden und reagirenden Einfluß, den sie gegen-

---

[1] Stahl, a. a. O. S. 78.

seitig übten, wie durch die Versuche, sich unter einander zu versöhnen, bestimmten sie hauptsächlich die Gesammtentwicklung der neuern Philosophie.

34. Baco von Verulam, dessen Hauptwerke [1] von 1605 bis 1620 erschienen, gab den ersten Impuls zur empirischen Richtung der Wissenschaft, welche in England hauptsächlich fruchtbaren Boden fand. Er gründet seine Philosophie zum Theil nach dem Beispiel Aristoteles' auf die beobachtende Erforschung der Natur und des Menschen; auf diesem Wege findet er nicht nur den erkennenden Geist, sondern auch Gott und dessen Beziehung zum Menschen. In der Sittenlehre schloß er sich in den Hauptgrundsätzen an die aristotelischen und scholastischen Ideen an. Auch war ihm die Rechtsordnung nichts Anderes, als die auf die äußern socialen Beziehungen angewandte Moral [2]. Wenn daher Baco die Naturforschung als Ausgangspunkt des Wissens betonte, war er dessenungeachtet noch weit entfernt, sich zu jenem einseitigen Empirismus zu bekennen, welcher später den Geist der Materie opferte. Indessen war die Veranlassung gegeben, und Locke schritt in dieser Richtung entschieden vor. Sein wichtigstes Werk: „Versuch über den menschlichen Verstand" [3], worin er alle menschlichen Erkenntnisse ausschließlich von der Sinneserfahrung ableitet, mußte folgerichtig den Sensualismus und Materialismus nicht nur in der theoretischen, sondern auch in der practischen Philosophie zur Geltung bringen, wie wir später eingehender zu zeigen Gelegenheit haben werden.

35. Der französische Edelmann Descartes (1596—1650) schlug die gerade entgegengesetzte Richtung ein. Beide, Baco wie Descartes, waren zwar von vornherein überzeugt, daß der menschliche Geist nicht in den bloßen Eindrücken einer wandelbaren uns umgebenden Welt als solchen, sondern nur in einem als unwandelbar und ewig erkannten Allgemeinwahren den sichern Ruhepunkt seiner Erkenntniß finden könne. Aber die Wege, auf welchen sie beiderseits zu diesem Ziele zu gelangen wähnten, gingen weit auseinander, ja waren gerade entgegengesetzt. Während der erstere die allgemeinen, ewigen Principien zu einseitig aus

---

[1] „De Augmentis scientiarum libri IX" (1605) und „Novum Organon scientiarum" (1620).

[2] „Ut ethica institutio bonitatem internam, ita civilis seu politica non aliud nisi bonitatem externam sibi proponit in conversatione, in negotiis et regimine sive imperio." De augment. Scient. VIII. c. 1. col. 206.

[3] Essay concerning humain Understanding (1690).

vorhergehender Erfahrung zu gewinnen suchte, wandte sich der letztere ebenso einseitig dem reinen innern Denkproceß zu und machte diesen zum apriorischen Ausgangspunkt für alle äußere Erfahrungskenntniß. Indem er überdieß dieser Denkoperation die Methode des positiven Zweifels an der objectiven Wahrheit zu Grunde legte, brach er nicht nur mit der bisher maßgebenden Erkenntnißlehre der Schule, sondern auch mit den von der Natur selbst gegebenen Kriterien der Wahrheit. So wurde er der Stifter einer von dialektischer Methode getragenen Idealistik, der Hauptgrundlage der neuern philosophischen Systeme. Wie Baco durch einseitige Entwicklung zum materialistischen Naturalismus, so gab Descartes zum rationalen Idealismus und Pantheismus die Veranlassung. Letztern deducirte bald darauf Spinoza († 1677), indem er jenem angeblich aus sich alle Wahrheit schöpfenden Verstande folgerichtig die göttliche Natur zuschrieb. Der Pantheismus aber, einmal zum philosophischen System erhoben, mußte nicht weniger als Locke's Sensualismus einen entscheidenden Einfluß auf die Irrwege der Wissenschaft in Beziehung auf Sitten- und Rechtslehre ausüben [1].

36. Hugo Grotius (1583—1645) wandte sich mit Weglassung jeder rein theoretischen Speculation direct der practischen Seite der Philosophie zu. Von ihm ging die erste wissenschaftlich und systematisch durchgeführte Behandlung des Naturrechts als einer selbstständigen Wissenschaft aus, und wenn man das Naturrecht speciell in dem bezeichneten Sinne versteht, so darf er gewissermaßen als der Begründer desselben angesehen werden. Aehnlich wie Machiavelli fand auch Grotius in seiner öffentlichen Stellung (er war Syndicus von Rotterdam, königl. schwedischer Hofrath und Gesandter am französischen Hof) die Veranlassung zu seinem berühmten Werk „De Jure belli ac pacis“ — Ueber das Recht des Krieges und Friedens —, welches zuerst 1625 zu Paris erschien. Aber er war ein durchaus gottesfürchtiger und rechtschaffener Charakter, der im öffentlichen wie im Privatleben nichts mehr haßte, als die Anwendung des frivolen Nützlichkeitsprincips auf Kosten der ewigen Grundsätze der Moral und des Rechts. Er hatte Gelegenheit, im öffentlichen Verkehr den Unterschied von ehemals und jetzt zu

---

[1] Wie sehr Spinoza selbst die practische Bedeutung seiner Philosophie fühlte, erhellt schon aus dem Umstand, daß er die systematische Ausführung derselben überhaupt „Ethica“ nannte.

bemerken. Das völkerrechtliche Band, wodurch die europäischen Staaten ehemals auf Grund der gemeinsamen Kirche unter einander geeinigt waren, war zerrissen; der Kaiser wurde nicht mehr als der oberste Schirmherr, noch viel weniger der Papst als Schiedsrichter über ihre Streitigkeiten anerkannt, und so waren die europäischen Zustände der unbegrenzten Vergrößerungssucht der Höfe und der machiavellistischen Politik vollends preisgegeben. Unter diesen Umständen fühlte Grotius tief das Bedürfniß, eine neue, allgemein gültige Grundlage für das Völkerrecht zu gewinnen; und er unternahm es, darzuthun, daß auch in den Verhältnissen der Völker unter allen Voraussetzungen im Krieg wie im Frieden nicht bloß der Nutzen, sondern das Recht gelte, und zwar ausdrücklich ein auf Ethik gegründetes Recht. Diese allgemein gültige Grundlage konnte aber, da es eine allgemein anerkannte Glaubensnorm nicht mehr gab, nur in der vernünftigen Natur gefunden werden, denn nur die Vernunft war als geistiges Gemeingut der Menschheit durch das Princip der freien Forschung von vornherein nicht in Frage gestellt. Hiemit war für Grotius die Aufgabe klar vorgezeichnet. Er mußte versuchen, an der Hand der bloßen Vernunft allgemeine Principien aufzusuchen und wissenschaftlich festzustellen, die geeignet erschienen, die sittliche und rechtliche Ordnung der internationalen Gesellschaft zu begründen. Die Lösung dieser Aufgabe selbst war aber nicht möglich, ohne an der Hand derselben Vernunft tiefer in die sittliche und gesellige Natur des Menschen einzudringen. Eine wissenschaftlich begründete Sitten- und Rechtslehre überhaupt war der unentbehrliche Ausgangspunkt für die Herstellung einer Philosophie des Völkerrechts. So wurde das Buch „Ueber das Recht des Krieges und Friedens“ seiner Bedeutung nach ein vollständiges System des Naturrechts. Die große Bedeutung dieses Werkes bestand nicht darin, daß es die Vernunft zur Quelle wissenschaftlicher Deductionen über Sitten- und Rechtslehre machte. Das hatten schon der hl. Thomas und die Scholastiker, ja in einzelnen Bruchstücken schon die heiligen Väter mit Erfolg gethan. Aber Grotius war der erste, der, vom Bedürfniß getrieben, das Naturrecht zum Range einer selbstständigen Wissenschaft erhob, welche von nun an auf den Hochschulen ihren eigenen Lehrstuhl besaß [1]. Auch hatte er die Vorarbeiten der katholischen Scholastik zu würdigen und zu verwerthen ge-

[1] In Deutschland wurde dasselbe durch Samuel von Pufendorf, Professor zu Heidelberg, im J. 1661 zuerst als akademisches Studium eingeführt.

wußt, und sicherte durch diese Mäßigung ebenso sehr wie durch seine gründliche Gelehrsamkeit seinem Werke eine Anerkennung, die sich weit über die Grenzen seines engeren Vaterlandes und Deutschlands hinaus auch in katholischen Kreisen Geltung verschaffte. Allein hatte auch Grotius in manchen wesentlichen Punkten den Standpunkt der alten Schule gewahrt, so waren in seinem System doch Keime der Verirrung niedergelegt, die in freier folgerichtiger Entwicklung zu den verderblichsten Folgen führen mußten.

37. Abgesehen von den Irrthümern, von denen er nicht frei blieb, lag offenbar die größte Gefahr des Systems in dem Umstand, daß die menschliche Vernunft dadurch zur obersten und in letzter Instanz competenten Schiedsrichterin in Sachen der sittlichen und gesellschaftlichen Ordnung erhoben ward, ohne Zulassung jener wohlthätigen Leitung, welche ihr durch die Vorsehung in der göttlich beglaubigten Lehrautorität der Kirche geboten war. Wäre es diesem aufrichtigen Geiste vergönnt gewesen, mit derselben Verehrung, womit er sich persönlich an die christliche Offenbarung auf Grund der freien Schriftforschung anlehnte, sich an die unfehlbare Lehrautorität der allgemeinen Kirche anzuschließen, so wären weder seine Irrthümer, noch überhaupt seine Methode gefährlich geworden; oder vielleicht richtiger: hätte er für eine andere Zeit als die seine geschrieben, so wäre sein Buch das geblieben, was es an sich war, eine mächtige Anregung und ideenreiche Grundlegung zu einem wahrhaft gedeihlichen Ausbau dieses wichtigen Zweiges der Wissenschaft. Nur war Umsicht in der weitern Entwicklung geboten, und das war auf katholischem Standpunkt nicht schwer, auf dem Boden der emancipirten Vernunft aber gar nicht zu erwarten.

Bezüglich zweier Punkte wird namentlich schon in den Ausführungen des Grotius diese Umsicht vermißt. Einmal hatte er das Verhältniß der menschlichen Vernunft zur absoluten göttlichen Vernunft (der „Lex aeterna" im Sinne des hl. Thomas) nicht richtig aufgefaßt, offenbar aus Mißverständniß der aus der Scholastik entlehnten Begriffe. Um der sittlichen Rechtsordnung ihren ewigen unabänderlichen Charakter zu sichern, hatte er der menschlichen Vernunft selbst einen zu absoluten und unabhängigen Charakter beigelegt, oder wenigstens durch seine Ausdrucksweise zu dieser Annahme Veranlassung gegeben, indem er die Behauptung aufstellte, der Unterschied von Recht und Unrecht, wie ihn die ungetrübte Vernunft erkennt, würde selbst unter der absurden und gottlosen Voraussetzung, „daß es keinen Gott gebe, oder daß er um die menschlichen

Dinge sich nicht kümmere, gewissermaßen noch seine Geltung haben"[1]. Hätte er sich darauf beschränkt zu sagen, daß der natürliche Unterschied von Gut und Böse, von Recht und Unrecht als von Gottes freiem Willen unabhängig, hingegen als in der Wesenheit Gottes selbst begründet gedacht werden müsse, so hätte er nicht nur den Gedanken des hl. Thomas, sondern eine Wahrheit ausgesprochen, die ein Eckstein für jede gesunde Philosophie ist. So aber lag in diesem Grundsatz der Keim jenes Rationalismus, wie er durch Kant seine theoretische Ausbildung fand.

Ein anderer Stein des Anstoßes lag in der zu einseitigen Auffassung der menschlichen Natur, die er zum Ausgangspunkt, gewissermaßen zum materiellen Princip seiner philosophischen Deductionen machte. Indem er die individuelle vernünftige Menschennatur nicht genug nach ihren allseitigen wesentlichen Beziehungen, sondern seinem nächsten Zwecke entsprechend hauptsächlich die vom Schöpfer in dieselbe gelegten Keime der Gesellschaftsbildung betrachtete, mußten auch seine Deductionen selbst von dieser Einseitigkeit theilweise berührt werden. Auf diesem Wege gelangte er bereits zu der Idee des gesellschaftlichen Vertrages, als einer philosophischen Brücke, um von der abstracten geselligen Menschennatur zur concreten bürgerlichen Gesellschaft herabzusteigen. Indeß war dieser Gedanke bei Grotius noch mehr eine Hypothese, als eine Theorie, worauf er bestand; und er war so weit entfernt, daraus jene Consequenzen zu ziehen, welche das folgende Jahrhundert daraus zu ziehen sich für berechtigt hielt, daß er denselben ausdrücklich, wenn auch nicht in hinreichender Weise, vorzubeugen sucht. Dessenungeachtet war hiemit wenigstens eine Anregung gegeben zu jenem demokratischen Socialismus, an den sich der Name Rousseau's knüpft.

38. In der That bildeten von nun an einerseits die immer weiter fortschreitende Emancipation und Subjectivirung, beziehungsweise Selbstvergötterung der Vernunft als der Quelle des Denkens, andererseits die immer weiter abschweifende Fälschung der menschlichen Natur, als der empirischen Unterlage des Denkens, die beiden schiefen Ebenen, auf welchen das Naturrecht unaufhaltsam von Grotius bis auf Kant, von Kant bis Hegel hinabglitt; die eine gab der speculativ rationalistischen, die andere der practisch materialistischen

---

[1] „Et haec quidem, quae jam diximus, locum aliquem haberent, etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum aut non curari ab eo negotia humana." Prolegomena. §. 11.

Richtung ihre abschüssige Bahn. Diese fand vorzugsweise in England und von dorther in Frankreich, jene in Deutschland ihren Schauplatz. Beide führten, wie sehr auch anfangs auseinander gehend, zuletzt doch wieder zusammen; denn beide mündeten in den Abgrund jener erschreckenden Consequenzen, wie sie uns der §. VII des Syllabus vorführt, und welche, indem sie alle sittliche und rechtliche Ordnung in ihrer Wurzel zerstören, den Ruin der menschlichen Gesellschaft herbeiführen — in den Abgrund der materialistischen Waltanschauung, gleichviel ob man die materielle Welt zur Würde der Gottheit erhob, oder in ihr nur crasse Materie ohne alle Spur von Geist erkannte. Die Negation, einmal in Bewegung gesetzt, hielt auf allen Gebieten, in der Religion, in der Moral, in der Politik, wenn auch hie und da durch schwache Reactionen etwas aufgehalten, im Ganzen so ziemlich gleichen Schritt, um in der Religion mit Strauß und Renan, in der Moral mit Vogt und Consorten, in der Politik mit Proudhon und Garibaldi zu enden. Sie hatte den Beruf, der Menschheit einen großen Beweis zu liefern, oder vielmehr einen alten, aber vergessenen Beweis wieder einzuschärfen, — nicht daß es keine geoffenbarte Religion gebe, — aber daß es keine geoffenbarte Religion, kein Christenthum gebe ohne die Kirche und ohne Papstthum; — nicht daß es keine Philosophie gebe, wie die Fideisten und zum Theil die Traditionalisten in ihrer Verzweiflung meinten, auch nicht daß es kein Naturrecht gebe, wie die neuere sogenannte historische Juristenschule folgert, — wohl aber daß es ein frevelhaftes Beginnen war und ist, die Philosophie und die Wissenschaft überhaupt aus den schützenden und leitenden Armen der Religion zu reißen, sie der nothwendigen Reserve, des sicheren Stützpunktes der unfehlbaren Lehrautorität der Kirche zu berauben. Die „Wissenschaft" und die „Lebenswürdigung" wurden dadurch allerdings gründlich ihres „theokratischen" Charakters entkleidet, sie erhielten die Freiheit, jene Freiheit nämlich, welche der Steuermann besitzt, nachdem er den Compaß über Bord geworfen.

39. Das war also in summarischer Uebersicht der factische Erfolg des von Grotius begründeten Naturrechts: Atheismus in Wissenschaft und Leben, Revolution und Machiavellismus in der Politik. Auf die vorzüglichsten Durchgangspunkte und Stufen, welche die Moral= und Rechtsphilosophie bis zu dieser traurigen Vollendung durchschritten hat, wird uns die weitere Aufgabe bei Besprechung der einzelnen Hauptirrthümer der neueren Zeit gegen die sittliche und rechtliche Ordnung zurückführen, und so können wir hier unsern geschichtlichen Rückblick beschließen.

III.

Die Krankheit im Stadium der innern Entwicklung — oder der naturalistische Rationalismus in der Sitten- und Rechtslehre.

Syll. Th. 56, 57[1].

1. Grundgedanke dieser Anschauung.

Theoretische Emancipation der menschlichen Vernunft und des menschlichen Handelns von Allem, was über dem Menschen steht.

40. Wir berühren hier die erste und wichtigste doctrinäre Quelle der socialen Krankheit. Dieselbe ist wesentlich charakterisirt in den vorstehend bezeichneten Thesen des Syllabus. In Th. 56 wird vom philosophischen Standpunkte aus einerseits die gänzliche Unabhängigkeit und Selbstständigkeit der natürlichen Sittengesetze Gott und der Religion (auch der natürlichen) gegenüber (Religionslosigkeit der Moral), andererseits die Unabhängigkeit des menschlichen Gesetzes dem Naturgesetz und dem Naturrecht gegenüber (Erlösung der Politik von der Moral) ausgesprochen. In der Th. 57, welche bezüglich ihres zweiten Theiles eine Ergänzung der Th. 39 (§. VI) ist, wird dieselbe Unabhängigkeit und Selbstständigkeit einerseits für die Philosophie im Allgemeinen und die Moralwissenschaft im Besonderen, andererseits für die Staatsgesetze der göttlichen und kirchlichen Autorität gegenüber in Anspruch genommen, und so vom allgemein philosophischen auch auf den theologischen Standpunkt ausgedehnt.

41. Der gemeinschaftliche Gedanke, der allen diesen Sätzen zu Grunde liegt, ist principielle Emancipation der menschlichen Vernunft und des menschlichen Handelns von Allem, was über dem Menschen steht, und endgültige Unterordnung aller menschlichen Verhältnisse unter eine rein menschliche Ordnung. Sind diese Verhältnisse innere, rein persönliche, so soll die autonome menschliche Vernunft durch ihre selbsteigenen Sittengesetze ohne Gott dieselben ordnen; sind es äußere, gesellschaftliche Verhältnisse, dann gehören sie dem Rechtsgebiete an und werden ebenso endgültig dem Staatsgesetz d. h. einer autonomen menschlichen Gesammtraison unterworfen, ohne daß es Gott erlaubt wäre, dagegen Einsprache zu erheben. Damit

[1] Sieh S. 14.

will man Gott die Berechtigung zu existiren noch nicht absprechen; nur meint man, nachdem er die Welt mit ihren ordnenden Factoren, der Vernunft und dem staatlichen Organismus, hergestellt, habe er seine Aufgabe vollständig erfüllt, und müsse nun die Welt dem Menschen überlassen, für den sie bestimmt sei. So wäre denn die „theokratische“ d. h. religiöse Lebenswürdigung gründlich abgestreift, die „Verhimmelung“ der menschlichen Dinge hört auf, der Mensch ist sich selbst zurückgegeben und die Welt für ihn zurückerobert; wie er in ihr das Feld seiner Thätigkeit und seiner fortschreitenden Vervollkommnung findet, so liegen auch in ihr allein die Schranken seiner Freiheit; — kurz, Gott ist für den Bestand der Welt und der menschlichen Gesellschaft überflüssig geworden. So lautet, so muß, wenn er ins Practische übersetzt wird, der naturalistisch-rationalistische Gedanke lauten, welcher sich in den vorerwähnten Thesen ausspricht. Die Brücken, welche er dem Atheismus und der materialistischen Lebensanschauung baut, sind augenfällig. Wird er speciell ins Politische übersetzt, dann ist er gleichzeitig nach der einen Seite hin die Theorie der Revolution, nach der anderen die des absoluten Despotismus, sei es auf dem Throne oder in der zufälligen Kammermehrheit. Er mag auch „Liberalismus“ heißen, nie aber ist er die wahre auf allseitige Rechtsachtung gegründete Freiheit.

42. Die Grundanschauung, die wir hier zu prüfen haben, ist, wie bereits bemerkt, ihrer Natur nach eine philosophische. Sie umfaßt ein doppeltes höchst folgenschweres Princip, wovon das eine der Ethik im engern Sinne, das andere dem Naturrecht angehört [1]. Beide wurzeln vorzugsweise in der Kant'schen Philosophie, das erstere als der charakteristische Grundsatz der Kant'schen Sittenlehre, das andere als nothwendiges Ergebniß seiner Rechtslehre, welches

---

[1] Unter Ethik im engern Sinne verstehen wir jenen Theil der practischen Philosophie, welcher alle natürlichen Pflichten des Menschen umfaßt mit Ausnahme der Rechtspflichten, während wir dem Naturrecht speciell das ganze Gebiet der natürlichen Rechtspflichten, sowie der Rechte, denen sie entsprechen, sowohl in sich als in Verbindung mit der gesammten natürlichen Rechtsordnung betrachtet, zuweisen. — Im Grunde aber müßte die Ethik (Moralphilosophie) ihrer wahren Bedeutung nach weiter gefaßt werden. Sie müßte, eben weil die Rechtspflichten in Wahrheit auch moralische Pflichten sind, und folglich das Recht selbst einen moralischen Charakter hat, in dieser Beziehung auch das Rechtsgebiet als einen Theil unter sich begreifen. Die Wissenschaft, die so die ganze moralische Ordnung zum Gegenstande hat, mag man dann nach Belieben Ethik oder Naturrecht nennen, beide in einem weitern Sinne verstanden.

durch den Naturalismus vielfach gepflegt, durch Hegel zu einer neuen höchst einflußreichen Entwicklung gelangte.

Man braucht nur die „Kant'sche Philosophie" zu nennen, um das ganze Wagniß zu verstehen, dem wir uns aussetzen, indem wir dem Leser zumuthen, auch nur vorübergehend uns auf ein so nebelhaftes und unerquickliches Gebiet zu folgen. Allein die Sondirung der Wunde nach ihrer ganzen Tiefe ist nothwendig, wollen wir den wahren Charakter derselben und ihre Folgen erkennen.

2. Die Emancipation der Moral von der Religion oder die Kant'sche Sittenlehre.

(Syll. Th. 56.)

Kant und das philosophische Problem. — Die „reine Vernunft". — Der „kategorische Imperativ" statt des göttlichen Gesetzes. — Prüfung desselben: — Absoluter Gesetzgeber ohne Legitimation. — Alternative: Fatalismus oder Pantheismus.

43. Der Königsberger Philosoph Immanuel Kant (1724—1804) fand sich mitten in dem Strom des durch Grotius in Bewegung gesetzten Naturrechts, sowie in den Kampf zwischen Locke's sensualistischem Empirismus und Descartes' Idealistik hineingestellt. Er unternahm es, an diesem Kampf womöglich mit einem entscheidenden Moment sich zu betheiligen. Dieser Versuch war es, der diesen der speculativen Abstraction ergebenen Geist dessenungeachtet entschieden und vorherrschend auf das practische Gebiet des Wissens hinüberdrängte. Die Art und Weise, wie er dazu kam, ist nicht ohne Interesse. Kant begann damit, das menschliche Erkenntnißvermögen einer scharfen Kritik zu unterwerfen. Die beste und heilsamste Kritik wäre zweifelsohne die gewesen, die sich eine gründliche und vorurtheilsfreie Revision der mit so viel Verachtung als unbrauchbar verworfenen Erkenntnißlehre der Alten zum Gegenstand gewählt hätte. Ein Fortschreiten aber auf der seit Descartes eröffneten dualistischen Bahn konnte kaum ein anderes Resultat finden, als es wirklich gefunden, und letzteres mußte voraussichtlich um so gründlicher ausfallen, je schärfer die Kritik war, die dabei in Anwendung gebracht wurde. Der im Zweifeln geübte Engländer Hume hatte auf diesem Feld bereits einige Vorarbeiten gemacht. Kant folgte dessen Spuren[1] und fand bald, daß die Vernunft, unfähig einen objectiven Gehalt zu

[1] Prolegomena. WW. III. S. 167 ff. Leipzig. 1838.

bieten, nur ein Regulativ sein könne für das Erfahrungswissen, welches sie im Geiste vorfindet. Dieses selber aber erschien ihm als ein Product einerseits von gewissen apriorischen Formen der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) und des Verstandes (Kategorien), andererseits eines an sich unbekannten Gegenstandes, der in unserer Sinnlichkeit nicht weiter erklärbare Vorstellungen wirkt. Objectiv-reale Erkenntnisse gebe es also hier überall nicht, und die „synthetischen Urtheile a priori", wie er die Vernunfterkenntnisse bezeichnet, haben, seien sie mathematisch, naturwissenschaftlich oder metaphysisch, nur eine formale Gültigkeit für jenes mehr als zweifelhafte Erfahrungswissen [1]. So blieb also der philosophirenden Vernunft statt der objectiven Wahrheit über Gott, die Welt und den Menschen nichts als eine kritische Analyse ihrer Erkenntnißformen. Dahin mußte allerdings der gefälschte Begriff der Vernunft führen und das bis zum Abgeschmackten getriebene Streben, das menschliche Erkenntnißvermögen, nachdem man es stufenweise von dem äußern Leitstern der menschlichen und göttlichen Autorität emancipirt, nun auch von allem empirischen Elemente zu trennen. Und das nannte man „reine Vernunft" (!). — Eben so „rein" wäre ohne Zweifel auch das Sehvermögen, wenn man sorgfältig jeden „empirischen" Lichtstrahl davon abstrahirte.

44. Kant war aber seiner Neigung nach eben so wenig Skeptiker als Sensualist; deshalb suchte er ein Heilmittel gegen jenes verzweifelte Resultat und glaubte es in der sogenannten „practischen Vernunft" zu finden. So nannte er das Denken, wo es darauf gerichtet ist, Handlungen hervorzubringen. Hier nun fand er, daß wir in uns eine Stimme des Sollens, ein Gebot haben, das wir nicht aus der Erfahrung schöpfen, ein Gebot das Gute zu thun, schlechthin um des Guten willen, unter Verwerfung jeder bestimmenden Rücksicht auf Erfahrung d. i. auf Nutzen, sinnliche Neigung, Annehmlichkeit. Dieses dem Wesen der Vernunft innewohnende practische Moment nannte er den „kategorischen Imperativ". Damit glaubt er nun eine „reine Vernunfterkenntniß" in seinem Sinne gefunden zu haben, und macht sie zum Ausgangspunkt seiner weitern Folgerungen, die dadurch ebenfalls den Rang von reinen Vernunfterkenntnissen erhalten; daraus wird nun der Reihe nach Freiheit, Unsterblichkeit und Gott bewiesen, was auf dem

---

[1] Kritik der reinen Vernunft. WW. II. S. 35 ff. — Prolegomena. WW. III. S. 193. 195 ff. 211 ff. 249 ff.

Wege der theoretischen Vernunft als unmöglich erschien. Es ist klar, daß nach dieser Anschauung der „kategorische Imperativ" der Kern und Angelpunkt des Kant'schen Systems werden mußte. Er ist aber vorzugsweise der Schlüssel zum richtigen Verständniß der rationalistischen Auffassung der Ethik, wie sie sich seit Kant in weitern Kreisen, zu einer Zeit selbst in katholischen, verbreitet hat. Ihr Einfluß gerade auf die edelsten Geister war um so größer, je mehr sie die Würde der Vernunft und der Freiheit gegenüber der Sinnlichkeit und der Nützlichkeitsrücksicht betonte. Aber ihre Klippe lag darin, daß sie die Moral von Gott und der Religion (auch der natürlichen) trennte, und so den Gedanken, welchen Grotius in Beziehung auf die Rechtsordnung bloß angedeutet hatte, „daß der Unterschied von Recht und Unrecht auch unter der Voraussetzung, daß es keinen Gott gebe, gewissermaßen seine Geltung behielte," zum Princip der Ethik erhob und auf die ganze Gesetzgebung ausdehnte. Vermittelst des „kategorischen Imperativs" erhebt Kant die menschliche Vernunft zur absolut gesetzgebenden Macht, welche ihre Legitimation in sich selbst trägt, deren Spruch unbedingte, für jedes Vernunftwesen allgemein gültige Gesetzeskraft hat, nicht etwa um irgend eines Zweckes willen, der außer der Vernunft selbst läge, sondern um ihrer selbst willen, die nur sich selbst Zweck sein könne, und aus keinem andern Grunde, als weil es das Gebot der Vernunft ist. In diesem Sinne ist ihm das Vernunftgesetz ein rein formales, d. h. ein solches, das jeden von außen hinzukommenden, von der Gesetzesform selbst verschiedenen (materialen) Bestimmungsgrund ausschließt. Demgemäß bestehe die sittliche Würde der vernünftigen Natur darin, keinem andern Gesetz als dem eigenen zu gehorchen; somit sei sittliche Tugend nur in sofern vorhanden, als das Sittengesetz der Vernunft die freien Handlungen autonomisch bestimmt; wo hingegen auch noch ein materieller (außer dem formalen Vernunftgesetz liegender) Beweggrund, z. B. Belohnung oder Strafe, auf den Willensentschluß einwirke, da sei schon Heteronomie und ein Abweichen von der Moralität. Zu diesen äußeren Beweggründen, welche der reinen Sittlichkeit Abbruch thun, wird dann folgerichtig selbst die Rücksicht auf Gottes Willen gerechnet. Diese Grundprincipien der Kant'schen Sittenlehre („Autonomie der Vernunft") finden sich hauptsächlich dargelegt in den Schriften „Kritik der practischen Vernunft" — „Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre" — „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten."

45. Man braucht nicht selbst Philosoph zu sein, um einzusehen, daß

hier Gott als Gesetzgeber entthront und die menschliche Vernunft an dessen Stelle gesetzt wird. Es ist dieß wesentlich jene Lehre, welche uns im Satz 56 des Syllabus begegnet: „Die Sittengesetze bedürfen der göttlichen Sanction nicht." Wir verkennen keineswegs das Verdienst, welches Kant als einem scharfen Denker gebührt, der durch seine Analysen zur Schärfung der Begriffe vielfach anregte. Auch wollen wir die Redlichkeit seines Forschens nicht in Zweifel ziehen. Wenn aber das im Besondern ein Verdienst zu nennen ist, nicht nur die Freiheit der Wissenschaft, sondern auch des menschlichen Handelns selbst Gott gegenüber grundsätzlich ausgesprochen zu haben, so muß man gestehen, Kant hat sich auch hiedurch um die Wissenschaft wie um die Menschheit in eminenter Weise verdient gemacht. Mehr als irgend ein Anderer hat er wissenschaftlich dazu beigetragen, das Werk der „Zerstörung des theokratischen Charakters" in Wissenschaft und Leben zu fördern. Die materialistische Philosophie war freilich schon längst an diesem Ziel, ja an den äußersten Grenzen desselben angelangt, aber auf eine sehr plumpe Weise. Um sich des göttlichen Gesetzes zu entledigen, sah sie keinen andern Ausweg, als das Sittengesetz selbst und den innern Unterschied zwischen Gut und Böse zu leugnen; denn bisher waren in den Augen aller Moralphilosophen natürliches Sittengesetz und göttliches Naturgesetz zwei unzertrennliche Begriffe, so unzertrennlich, daß ein wirklich verpflichtendes Sittengesetz nicht denkbar erschien, außer unter Voraussetzung religiöser Begriffe, d. h. gewisser Beziehungen des Menschen zu Gott, wenn auch das klare Erkennen derselben erst nachträglich durch Reflexion zum Bewußtsein gebracht werden mußte. Kant vermied diese mißliche Alternative, entweder Gott zu gehorchen, oder die Vernunft selbst zugleich mit dem Sittengesetz zu verleugnen. Er behauptet das Sittengesetz mit allen seinen Privilegien, mit seiner unbedingt verpflichtenden Kraft, nicht weniger als die Scholastiker es gethan, aber er macht es von nun an zu einem reinen Vernunftgesetz, mit Ausschluß jeder formellen Beziehung zu Gott. Gott wird erst nachträglich, fast zufällig gefunden. Das ist die folgenschwere Bedeutung des „kategorischen Imperativs". Welche Verschiebung des wahren Standpunktes in der Moral, welche Verwirrung der sittlichen Begriffe daraus hervorgingen, davon hat die Literatur der Moralwissenschaft viele schlagende Zeugnisse aufzuweisen [1]. Nur daraus ist es zu

---

[1] Wie selbstverständlich diese Anschauung in der modernen Philosophie geworden,

erklären, wenn man auch in katholischen Kreisen sich gewöhnte, die Religion bloß als Anhang zur Moral zu behandeln, als ob es eine wirklich wissenschaftliche Moral ohne Religion geben könnte. Man darf sich also um so weniger darüber wundern, wenn in unsern Tagen die Freimaurer in Frankreich beantragen, den Glauben an Gott aus ihren Statuten auszustreichen, weil bloß die Moral wesentlich, diese aber auch ohne Religion bestehen könne.

46. Wir wollen diesen Hauptgrundsatz der rationalistischen Sittenlehre, so viel es unsere Aufgabe erheischt, einer näheren Prüfung unterwerfen; die Wahrheit wird dem Irrthum gegenüber dann von selbst ihre Geltung finden. Dazu ist es nun keineswegs vonnöthen, die Unhaltbarkeit der philosophischen Grundlagen und Voraussetzungen selbst nachzuweisen, worauf Kant seine „Autonomie der Vernunft" gebaut hat. Es wäre dieß ohne Zweifel ein gerader und sicherer Weg zu unserem Ziele; allein einerseits würde es uns weit über die Grenzen dieser Arbeit hinausführen, andererseits sind bekanntermaßen schon bei Lebzeiten Kants die zahlreichen Widersprüche unwiderlegbar constatirt worden, in denen sich seine kritischen Analysen bewegten, um schließlich zu obigem Resultat zu gelangen. Es genügt uns, den „kategorischen Imperativ" selbst in seinem Wesen etwas näher zu betrachten.

Sind wir so unbescheiden, zu fragen, was denn eigentlich dieser souveraine kategorische Imperativ sei? — so werden wir freilich von Kant sehr vornehm abgewiesen; hat er es ja doch klar genug gesagt, daß derselbe seine Berechtigung in sich selbst trage und jeden weitern Grund ausschließe. Aber wie die Kinder, so sind auch die Philosophen mit ihren Fragen bisweilen unerschöpflich; und so ist man auch nach dieser

---

läßt sich unter Anderm daraus entnehmen, daß Guizot im J. 1828 in einem seiner Vorträge über Geschichte sich mit folgenden Worten an seine Zuhörer wenden konnte: „Für diejenigen unter Ihnen, welche etwas umfassendere philosophische Studien gemacht haben, bedarf es, glaube ich, heutzutage keines Beweises mehr, daß die Moral unabhängig von den religiösen Ideen besteht; daß die Unterscheidung des sittlich Guten und Bösen, die Pflicht, das Böse zu meiden und das Gute zu thun, Gesetze sind, welche der Mensch nicht weniger als die Gesetze der Logik in seiner eigenen Natur findet, und welche in ihm selbst ihr Princip, in seinem wirklichen Leben ihre Anwendung haben." — Cours d'histoire moderne. Bruxelles. 1846. Leç. V. p. 115. — So auch W. v. Humboldt (Ideen zu einem Versuch die Grenzen d. Wirks. d. Staates zu bestimmen. Breslau. 1851. S. 69): „Weder dasjenige, was die Moral als Pflicht vorschreibt, noch dasjenige, was ihren Gesetzen gleichsam die Sanction gibt, was ihnen Interesse für den Willen leiht, ist von Religionsideen abhängig."

Auskunft noch mit der weitern Frage: Warum? — lästig geworden. Kant mußte sich also wohl herbeilassen, auch hierüber eine letzte befriedigende Antwort zu geben. Er gab sie in der That in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“[1], wo er das Problem gestellt, wie ein kategorischer Imperativ möglich sei? Die hierauf folgende Auseinandersetzung schließt mit folgenden Worten: „Und so begreifen wir zwar nicht die practische unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches Alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, gefordert werden kann.“

47. Einem unbekannten Etwas also, das sich uns aufdrängt, ohne uns zu sagen woher, von dem wir Nichts begreifen als dessen Unbegreiflichkeit, sollen wir um seiner selbst willen unbedingte Achtung zollen, sollen ihm als unserm Gesetzgeber uns unbedingt unterwerfen, sollen ihm jede Rücksicht auf Nutzen und Annehmlichkeit, ja unter Umständen Hab und Gut und Leben freudig opfern? — Das ist in der That viel verlangt, und es will uns scheinen, als gehörte zu solchen Ansprüchen eine solidere Legitimation. Wenn die „theokratische“ Scholastik solche Ansprüche der absoluten, göttlichen Vernunft, bezw. dem göttlichen Willen, dessen ewiger absoluter Maßstab die göttliche Vernunft ist, in den Mund legt, dann begreifen wir mehr als die Unbegreiflichkeit eines solchen Imperativs, wir begreifen sogar dessen Nothwendigkeit, wir finden es ganz in der Ordnung, daß ein geschöpflicher Wille dem absoluten, göttlichen Willen sich unbedingt zu unterwerfen habe, und weit entfernt, darin eine Beeinträchtigung unserer persönlichen Würde und Freiheit zu erblicken, fühlen wir uns vielmehr durch diesen Anschluß an die absolute Norm der Heiligkeit gehoben, „denn Gott dienen, ist herrschen“[2]. Wie man uns aber, und zwar im Interesse der persönlichen Würde und Freiheit zumuthen kann, einem geschöpflichen Etwas ohne Namen unsern persönlichen Willen unbedingt unterzuordnen, das ist allerdings sehr „unbegreiflich“, und setzt einen eigenthümlichen Begriff von Freiheit und Würde eines Vernunftwesens voraus. Man will den Menschen befreien, indem man ihn von Allem, was über dem Menschen ist, unabhängig erklärt, und sieht nicht, daß man ihn eben dadurch zum Sklaven degradirt. Der kategorische Im-

[1] Werke IV. S. 93.

[2] „Deo servire regnare est.“ S. Aug. (vel v. auct.) lib. med. c. 32.

perativ der autonomen Vernunft im Sinne Kants festgehalten setzt daher dem menschlichen Geiste, selbst auf dem beliebten Standpunkt reiner Vernunftdeductionen, die unabweisbare, furchtbare Alternative: entweder blinde, stumme Resignation unter ein Fatum, als welches dieser Imperativ erscheint, oder Vergötterung der menschlichen Vernunft, — Fatalismus oder Pantheismus, — beides mit allen seinen Folgerungen; Fatalismus aber ist die gänzliche Negation aller persönlichen Würde, er ist die Verzweiflung, die Vernichtung des Geistes und der Vernunft; — Pantheismus aber erhebt den menschlichen Geist nur scheinbar, indem er einerseits ihn mit göttlicher Würde bekleidet, andererseits aber Gott aus der überweltlichen Region in die Weltsubstanz herabzieht und mit ihm den menschlichen Geist in der Natur, in der Materie versinken läßt[1].

48. Diese Alternative trat in der That an die Schüler Kants heran. Man wählte das, was wenigstens zu seiner Empfehlung den äußeren Schein für sich hatte, man wählte den Pantheismus. Kant's Nachkommenschaft war in dieser Beziehung allerdings sehr gesegnet. Fichte, Schelling, Hegel errichteten der Reihe nach ihre Systeme über dem gemeinsamen Kant'schen Fundament; sie hatten ihre tiefgehenden Scheidungslinien, aber was sie lehrten, war Pantheismus nach allen möglichen Phasen entwickelt. Man möchte weinen, wenn man die Sisyphusarbeit betrachtet, welcher sich diese reich begabten Männer unterzogen, um schließlich bei einem für die Vernunft so verdemüthigenden Resultat anzulangen; doch nein, nicht für die Vernunft war das Resultat demüthigend, sondern für diejenigen, welche sich zutrauten, mit einer willkürlich zugestutzten, gefälschten Vernunft die Früchte der wahren, wirklichen Vernunft zu ernten. Was nützt es im Besitz des herrlichsten Fruchtbaumes zu sein, wenn man ihn dem seiner Natur einzig zuträglichen Erdreich entzieht, oder ihn gegen jene äußern Einflüsse hermetisch abschließt, unter denen allein er gedeihen kann. Gerade so hat man die Vernunft behandelt, als man sie gewaltsam auf die Folterbank der Abstraction spannte und mit dem Vorgeben, sie von allem fremdartigen Elemente zu reinigen, ihrer wesentlichen Beziehung zu Gott entkleidete.

---

[1] „Der Pantheismus ist zumeist nur ein Uebergangszustand, der entweder zum Theismus . . . oder mit nothwendiger Consequenz in den Sumpf des Materialismus führt." Hettinger, Apologie d. Christenthums. I. 1. Abth. S. 208. Freiburg. 1865.

3. Wesentliches Recept zur Heilung der Sittenlehre.

Die moralischen Ideen und Urtheile in Gottes Heiligkeit begründet. — Deren Macht selbst dem Gottesleugner gegenüber. — In welchem Sinne sind sie der wesentliche Inhalt der Vernunft? — Das natürliche Sittengesetz in der Vernunft ein Ausfluß des gesetzgebenden göttlichen Willens, a) an sich betrachtet: — (analytisch) gezeigt aus dem Wesen der moralischen Verpflichtung überhaupt, — (synthetisch) aus den Anforderungen der göttlichen Heiligkeit und Weisheit; — b) seiner Sanction nach. — Die Göttlichkeit des Sittengesetzes durch den Erfahrungsbeweis des Gewissens bestätigt. — Rückblick auf die Kant'sche Moraltheorie. — Schlußfolgerung. — Keine wirklich religiöse Moral ohne positives Christenthum. — Streiflicht auf das Freimaurer-Programm.

Grundsatz: Ohne Religion keine Moral, keine wahrhaft verpflichtende Kraft und keine Sanction des Sittengesetzes; aber auch thatsächlich ohne positives Christenthum keine Religion.

49. So wenig ein entwurzelter Baum je Früchte tragen wird, ebensowenig vermag die practische Vernunft, formell nur an sich und außer ihrer Beziehung zu Gott gedacht, je ein wirkliches, allgemeingültiges, schlechthin verpflichtendes Sittengesetz zu begründen, ebensowenig gibt es eine wahre Moral ohne Religion. Und dieß ist in einem doppelten Sinne wahr: einmal, wenn man unter Moral einfach die moralischen Ideen, wodurch unserm Geiste mit Nothwendigkeit der Unterschied von Gut und Böse sich thatsächlich aufdrängt, versteht, abgesehen von einer wirklichen Verpflichtung, das eine zu thun, das andere zu meiden; zweitens wenn man Moral in der ganzen Ausdehnung dieses Begriffes nimmt, nämlich als eine durch unabänderliche Gesetze sanctionirte Ordnung der freien Willensthätigkeit, welche die Moral im ersteren Sinne als Grundlage voraussetzt. In dem einen wie in dem anderen Sinne, sagen wir, ist Moral ohne Religion, ohne Beziehung zu Gott, nicht denkbar.

50. Fassen wir zunächst die erstere Bedeutung ins Auge, so ist es klar und von Kant und allen Rationalisten anerkannt, daß unsere sittlichen Ideen und Urtheile, wie sie sich jedem vernünftigen Wesen gegenüber geltend machen, weder mit den Begriffen von egoistischer Selbstbefriedigung oder Privatinteresse, noch mit denen von öffentlichem Nutzen oder Gemeinwohl identificirt werden können, von deren Veränderlichkeit und Zufälligkeit sie stets unberührt bleiben. Man kann sie ferner ebenso wenig für eine primitive Thatsache des vernünftigen Geistes erklären, die ihre absolute Geltung in sich selbst trage, und so in endgültiger

Weise auf die Natur des Geistes selbst sich gründe. Denn so würden wir abermals in die absurde Alternative gerathen, die uns soeben vor dem „unbegreiflichen" Imperativ Kant's zurückgeschreckt hat. „Die Moralprincipien", sagt der spanische Philosoph Balmes sehr richtig, „sind nothwendig, unveränderlich, und deshalb können sie sich auf kein zufälliges und veränderliches Wesen gründen. Da wir genöthigt sind, über den Menschen hinauszugehen, um den Ursprung der moralischen Ordnung zu suchen, und da es klar ist, daß wir dieselbe Unzulänglichkeit bei den übrigen Creaturen finden, so müssen wir ihn nothwendig an der Quelle alles Seins, aller Wahrheit und alles Guten, bei Gott, suchen"[1]. Aber auch von dem freien Willen Gottes können die Moralprincipien nicht abhängen, ein Irrthum, in welchen schon Pufendorf fiel[2]. Denn daraus würde folgen, daß das Gute nur deshalb gut, das Böse nur deshalb böse sei, weil es Gott eben gefallen hat, es so anzuordnen; somit hätte er auch ohne Beeinträchtigung seiner Heiligkeit bewirken können, daß der schmählichste Undank und Verrath gegen einen Wohlthäter eine lobenswerthe Handlung, großmüthige Bethätigung der Liebe zu den Mitmenschen ein Laster wäre! — Wer ertrüge solche Ungereimtheiten. Der natürlich-sittliche Werth unserer freien Handlungen hat also seinen Grund nicht in einer freien Anordnung Gottes, ebensowenig als es von dieser abhängt, daß ein Kreis rund und nicht viereckig ist; und dieß aus dem einfachen Grund, weil Gott die absolute Vernunft, die absolute Wahrheit und absolute Heiligkeit ist, und deshalb nicht das Wesen der Dinge verändern kann, da dieses in der unendlichen Wahrheit und Heiligkeit des Schöpfers selbst gegründet ist[3].

Was ist denn also dieses Nothwendige in Gott, worauf sich die Sittlichkeit gründet? — es ist offenbar nichts Anderes als die Wesenheit Gottes selbst, welche, wie sie in sich die ewige, absolute Norm alles Seins, so auch als Vernunftwille die Norm alles sein Sollenden ist, somit die Urnorm aller Thätigkeit Gottes den Geschöpfen gegenüber wie der Geschöpfe selber[4]. Darauf gründet sich, was die Alten „das ewige Gesetz" (lex aeterna) genannt haben, nicht in dem thörichten Sinn, der ihnen von Thomasius[5] und Andern fälschlich untergestellt wurde, als hätten sie dadurch Gottes Willen selbst einer ewigen neben Gott

---

[1] Ethik. X. Kp. Regensburg. 1852. [2] Jus nat. et gent. l. l. c. 2. §. 6.
[3] Vgl. S. Th. Summ. I. II. q. 93. a. 4. [4] Ebendas. q. 91. a. 1, 2.
[5] Instit. Jurisprud. div. l. I. c. 1. §. 31.

und Gott gegenüberstehenden Macht unterworfen. Denn die **Lex aeterna** war ihnen nichts Anderes als in dem oben (S. 24) bezeichneten Sinne die „göttliche Vernunft" (als Vernunftwille) selbst, also die göttliche Heiligkeit, die göttliche Wesenheit. So ist es, die göttliche Vernunft ist die Urnorm alles Denkens und Handelns. Es kann in der endlichen geschöpflichen Vernunft nichts absolut Gültiges, nichts logisch- oder sittlich schlechthin Nothwendiges geben, dem dieser Charakter nicht eben durch seine innere Beziehung zu jener Urnorm zukäme[1].

51. Aber wie kömmt es denn, möchte vielleicht hier Jemand einwenden, daß auch der Atheist den Moralprincipien seine Anerkennung zollen kann, ohne Gott selbst anzuerkennen? — Wir geben zu, daß dieser Fall zuweilen vorkommen kann, obwohl es meistens mehr Schein als Wahrheit ist. Für den Atheisten heißt die Anerkennung der Moralprincipien in der Regel nichts Anderes, als den öffentlichen Gewohnheiten, der öffentlichen Meinung sich äußerlich anbequemen, weil ja auch die Ehrenhaftigkeit und nicht selten die bürgerliche Stellung davon abhängt. Aber zugegeben, daß diese Anschauung eine grundsätzliche sei, so beweist sie doch wohl nur die Inconsequenz und Unnatur des Atheismus, der die Macht der Wirkung anzuerkennen genöthigt ist, während er die einzig mögliche Ursache derselben verwirft. Wie der Kantianer, so besitzt eben auch der Atheist die vernünftige Natur mit ihrem wesentlichen Inhalt, und er hebt sie darum nicht auf, weil er gegen eine Hauptanforderung derselben protestirt, ebensowenig als derjenige das Tageslicht auslöscht, der vor ihm seine Augen verschließt. Wer aber die vernünftige Natur mit ihrem zum Bewußtsein entwickelten Inhalt besitzt, der besitzt allerdings eine Norm des Wahren und sittlich Guten, welche unserer subjectiven Veränderlichkeit gegenüber eine objective, nothwendige Gültigkeit in Anspruch nimmt, und daher in speculativer Beziehung als ein logisches Gesetz, in Beziehung auf das practische Urtheil wie ein

---

[1] „In omnibus causis ordinatis effectus plus pendet a causa primâ quam a causa secundà, quia causa secunda non agit nisi in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua ejus bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina; unde in Psal. 4 6. dicitur: „„Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultûs tui, Domine"" — Quasi diceret: Lumen rationis, quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui, i. e. a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est, quod multo magis dependet bonitas voluntatis a lege aeterna, quam a ratione humana". Summ. theol. I. c. q. 19. a. 4. — Vgl. q. 91. a. 2.

„kategorischer Imperativ" erscheint. Diese Norm ist aber wesentlich eine secundäre, eine an sich relative, eine von der absoluten Urnorm abgeleitete (Participatio legis aeternae in rationali creatura)[1]. Darin besteht ja gerade die Ebenbildlichkeit Gottes, welche dem geschaffenen Geiste auch in der natürlichen Ordnung zukommt. Jedes Abbild erhält seinen formellen Werth als solches nicht aus dem Stoffe, aus den Farben, woraus es hervorgeht, sondern einzig aus seiner innern Beziehung zum Urbild, welches dadurch vorgestellt werden soll. Ebenso ist die absolute Gültigkeit, welche die geschöpfliche Vernunft in Anspruch nimmt, nicht in ihrem Wesen an sich, sondern einzig in ihrer wesentlichen innern Beziehung zur unerschaffenen göttlichen Vernunft zu suchen. Wenn wir also sagen, was der Vernunft (d. h. den unveränderlichen Vernunftprincipien, als dem wesentlichen, objectiven Inhalt der Vernunft) gemäß ist, das ist bezüglich der Erkenntniß wahr, bezüglich der freien Willensthätigkeit sittlich gut, so heißt das nichts Anderes, als, wahr und sittlich gut ist, was der göttlichen Vernunft selbst conform ist.

52. Wenn wir aber gewisse Vernunftprincipien als den wesentlichen objectiven Inhalt der Vernunft bezeichnen, so darf dieß nicht so verstanden werden, als wollten wir damit „angeborne Ideen" (ideas innatas) im Sinne des Cartesischen Systems annehmen. Wir verstehen dieß vielmehr im Sinne des hl. Thomas[2], nach dessen Lehre es der menschlichen Vernunft eigen ist, die allgemeinen Erkenntnisse, zu deren Act sie bloß nach vorausgegangener empirischer Thätigkeit als ihrer naturgemäßen Entwicklung gelangt, zu habituellen anwendbaren Principien zu gestalten, theoretischen sowohl als practischen, welche reell genommen nichts Anderes sind, als die zum Bewußtsein gebrachte habituelle Erkenntniß des Seins (des Wahren) und des sein Sollenden (des Ordnungsgemäßen, Guten, Rechten) im Allgemeinen. Diese Erkenntniß ist daher nicht eine primitive im Sinne des sogenannten Ontologismus, auch nicht eine von den Sinnesobjecten schlechthin geborgte, im Sinne des Locke'schen Sensualismus, sondern sie ist eine abstracte d. h. durch eine innere, alle Sinneserfahrung beherrschende geistige Thätigkeit bedingte Erkenntniß. Sie wird dadurch gewonnen, daß eben dieses

---

[1] S. Thom. Summ. I. II. 91. a. 2. et a. 3. ad 1.

[2] Summ. I. II. q. 90. a. 1. „Et hujusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones habent rationem legis, quae quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando vero habitualiter a ratione tenentur."

geistige Vermögen, welches wir Vernunft nennen, und dessen specifisches Object einerseits das Sein, das Wahre im Allgemeinen, andererseits das sein Sollende, die Ordnung [1] im Allgemeinen ist, dieses universale Element aus dem Material der Erfahrungsgegenstände selbstständig erfaßt, und sich dasselbe, aller Individualität entkleidet, zum rein geistigen Eigenthum macht. So sind also die allgemeinen Vernunftprincipien in Wahrheit der wesentliche Inhalt der Vernunft, sowie sie der einzige Maßstab sind für die Vernünftigkeit eines Wesens. Wer würde einem Wesen nicht die Vernünftigkeit absprechen, welchem die wirkliche oder wenigstens im Vermögen enthaltene Erkenntniß abginge, daß jede Wirkung eine Ursache voraussetze, oder daß Wahrhaftigkeit löblich, die Lüge verwerflich sei?

Aus dem Gesagten geht deutlich hervor, daß die Moral, auch im engsten Sinne des Wortes, als die Summe der sittlichen Ideen aufgefaßt ihr ganzes Fundament, ihre ganze Bedeutung verliert, sobald man sie außer ihrer natürlichen Beziehung zu Gott denkt, sobald man sie von der Religion trennt [2].

---

[1] Der hl. Thomas (In lib. Ethic. Arist. lect. 1) bezeichnet die Ordnung ausdrücklich als das eigentliche Object der Vernunft, in wiefern diese nämlich die Bestimmung hat, nicht nur die Ordnung der Dinge zu erkennen, sondern auch mit Beziehung auf eine Einheit oder einen Zweck selbst Ordnung zu schaffen. „Sapientia est potissima perfectio rationis, cujus proprium est cognoscere ordinem.“ Der Begriff der Ordnung ist eben deshalb das innere Bindeglied zwischen Sittlichkeit und Aesthetik, welche in ganz paralleler Weise in der vernünftigen Natur ihre beiderseitige Begründung haben, und ebenso in gemeinschaftlicher innerer Beziehung zu Gott stehen. Denn wie aus der Ordnung in den freien Handlungen mit Rücksicht auf einen nothwendigen Zweck der Begriff der Sittlichkeit, so geht aus der Ordnung einer Vielheit von Dingen (sinnlichen Formen), welche als Theile zur Realisirung eines Ganzen (einer Idee als Einheit) verbunden werden, der Begriff von Schönheit hervor. Wie jene so ist auch diese nur dem vernünftigen Wesen erkennbar, und beide haben im Wesen Gottes selbst ihre absolute Norm.

[2] Balmes faßt dieselbe Wahrheit in folgende Schlußsätze zusammen: „Die Moral, als nothwendig und ewig, hat ihren Grund in keiner Creatur, sondern in Gott. Die mitgetheilte (geschöpfliche) moralische Güte muß sich gründen auf die Moral per essentiam d. i. die göttliche Heiligkeit. Wenn ein Mensch moralisch sehr gut ist, nennt man ihn heilig; die moralische Güte per essentiam wird also auch die Heiligkeit per essentiam sein. Die göttliche Heiligkeit ist die Liebe, welche Gott zu sich selbst trägt; diese Liebe mitgetheilt, bewirkt die Heiligkeit des Geschöpfes, und diese Liebe per essentiam muß die Heiligkeit per essentiam sein. Die übrigen Attribute Gottes beziehen sich nicht direct auf das moralische Gebiet; dieß ist das einzige, in welchem wir diesen Charakter entdecken; wir können nichts Besseres, Heiligeres denken, als den reinen unendlichen Act, mit dem Gott seine unendliche Vollkommenheit liebt. Die Moralität in der Creatur kann nichts Anderes sein als eine Theilnahme an der göttlichen Moral. Das Erste und Hauptsächlichste

53. Noch weit mehr erhellt diese Wahrheit, wenn man unter Moral die wirklich verpflichtenden Sittengesetze versteht. Das Bestehen und die verpflichtende Kraft dieser Gesetze haben wir den Rationalisten gegenüber nicht zu beweisen, da sie von diesen nicht nur nicht geleugnet, sondern als solche ganz besonders betont werden. Sie sind nicht weniger als der Begriff der Moral eine so gewichtige Thatsache der vernünftigen Natur, daß, wie wir bereits bemerkt, selbst der Gottesleugner sich ihr nicht entziehen kann. Es kann also hier bloß in Frage kommen, woher sie ihre verpflichtende Kraft erhalten? Die Kant'sche Schule antwortet: von dem gesetzgebenden (nomothetischen) Ansehen der Vernunft. Die christliche Philosophie hingegen behauptet: diese verpflichtende Kraft kann nur der Ausfluß des gesetzgebenden göttlichen Willens selbst sein, das natürliche Sittengesetz ist also nicht bloß ein kategorischer Imperativ der practischen Vernunft, ein Vernunftgesetz, sondern es ist wesentlich ein göttliches Gesetz seinem Ursprung und seiner Sanction nach. Das ist die Frage, die wir hier noch zu prüfen haben.

54. Um beurtheilen zu können, welches der wahre Ursprung und die eigentliche Quelle der Verpflichtung sei, müssen wir vor Allem wissen, was denn eine Verpflichtung sei, was Alles dazu gehöre, damit eine practische Vorschrift für ein vernünftiges, freies Wesen wirklich und schlechthin verpflichtend genannt werden könne, wie wir dieß vom Sittengesetz annehmen. Wie das deutsche Wort Verpflichtung (von Flechten) und das lateinische Obligatio (von ligare, binden) andeutet, enthält dasselbe zunächst den Begriff eines Bandes, und zwar eines geistigen Bandes, wodurch ein vernunftbegabtes, freies Wesen gebunden wird; denn Niemand sagt: der Reiter verpflichtet das Pferd, wenn er es vermittelst des Zaumes und der Sporen nöthigt, sich seinem Willen zu fügen; oder: der Arzt verpflichtet den Irren, sich ruhig zu verhalten, wenn er ihn in die Zwangsjacke legt, um dessen Raserei unschädlich zu machen.

---

bei dieser Theilnahme ist die Liebe des Geschöpfes zu Gott. Gott liebt die Ordnung, welche den Geschöpfen entspricht seiner unendlichen Weisheit. Indem das Geschöpf diese Ordnung liebt, liebt es dasjenige, was Gott liebt, was in Gott ist; und liebt deshalb in gewisser Weise Gott. Wenn es diese Ordnung verletzt, liebt es Gott nicht, da es gegen dasjenige handelt, was er liebt. Das Geschöpf nimmt also an der Moralität Theil, wenn es mit Beachtung dieser Ordnung thätig ist, und sündigt, wenn es dieselbe stört." — A. a. O. Kp. XI. — Vgl. Lessius de div. perf. l. 8. c. 1 et 2.

Die Verpflichtung kann also, eben weil sie die Willensfreiheit in dem zu verpflichtenden Wesen als nothwendige Bedingung voraussetzt, dieselbe nicht aufheben wollen, sie muß vielmehr ihrer Natur nach so beschaffen sein, daß sie neben und mit der Willensfreiheit bestehen kann. Wie ist dieses möglich? ist das nicht ein Widerspruch, gebunden, genöthigt, und doch frei sein? Dieser Fall würde allerdings eintreten, wäre die Nöthigung eine physische d. h. wäre der Wille durch eine innere oder äußere Nothwendigkeit schlechthin auf Einen bestimmten Gegenstand angewiesen, ohne Möglichkeit einer andern Wahl. Ganz anders, wenn die Nöthigung eine moralische ist d. h. eine solche, welche zwar dem Willen eine unabweisbare Nothwendigkeit auferlegt, jedoch nicht so zu einem Einzigen unmittelbaren Zielpunkte, daß die freie Wahl keine Bethätigung mehr fände, sondern die kategorische Nothwendigkeit eines unverrückbaren Entweder — Oder. Wenn ein Dienstherr seinem Angestellten die Alternative stellt, entweder die vorgeschriebene Dienstordnung einzuhalten oder sofort den Abschied entgegen zu nehmen, so liegt darin offenbar eine moralische Nöthigung, welche jedoch die freie Wahl nicht aufhebt. Jede moralische Verpflichtung nun ist eine moralische Nöthigung, allein nicht jede moralische Nöthigung ist darum auch schon eine moralische Verpflichtung. Erstere ist nämlich im Grunde nichts Anderes als die erkannte Nothwendigkeit eines Mittels zu einem bestimmten Zweck. Dieser Zweck selbst aber kann ein frei gewählter oder aber ein schlechthin nothwendiger sein, nur in letzterm Fall ist die für den freien Willen sich ergebende moralische Nothwendigkeit zugleich eine moralische Verpflichtung. Wer sich in einer Kunst auszeichnen will, muß sich fleißig darin üben, weil dieß das nothwendige Mittel zu jenem Zwecke ist; aber Niemand wird in diesem Müssen eine Verpflichtung sehen, weil es ihm frei steht, die Kunst selbst sich anzueignen oder nicht. Sagen wir hingegen: man muß sich der Lüge enthalten, kein Unrecht zufügen u. s. w., so sprechen wir damit eine sittliche Verpflichtung aus, weil wir in dieser Handlungsweise das nothwendige Mittel erkennen zu einem Zweck, welchen die Vernunft als objectiv unbedingt nothwendig erfaßt, nämlich die sittliche Ordnung mit ihrer Spitze, dem letzten und nothwendigen Ziele des Menschen in Gott, welches zugleich seine Seligkeit ist. In diesem Fall umfaßt das „muß" eine doppelte Nothwendigkeit, die unbedingte des Zweckes, und die relative des Mittels, und heißt soviel als: das Vernunftwesen muß unbedingt und schlechthin seiner letzten Bestimmung und somit der sitt-

lichen Ordnung genügen, — dazu aber muß es sich der Lüge enthalten u. s. w.[1]

55. Es ist demnach einleuchtend, daß die Frage nach dem Ursprung der sittlichen Verpflichtung gleichbedeutend ist mit der Frage nach dem Ursprung dieses schlechthin nothwendigen Vernunftzweckes; denn mit diesem steht und fällt jede wahre sittliche Verpflichtung. Damit ist aber die Frage auch bereits gelöst. Das dem Geschöpfe als schlechthin nothwendig gesteckte Ziel trägt in doppelter Beziehung den Stempel seines göttlichen Urhebers in sich: erstens als Endziel überhaupt, — denn nur dem Schöpfer kommt es zu, dem geschaffenen Wesen den Zweck und die Aufgabe seiner Existenz anzuweisen; — zweitens als ein unbedingt nothwendiges Ziel, — denn ein solches kann bloß von einem Willen gesetzt sein, dem einerseits eine absolute Vernünftigkeit innewohnt, und der andererseits eines absoluten und schlechthin unbedingten Wollens fähig ist. In der That, das ewig Unabänderliche der sittlichen Ordnung, deren geschöpflich participirte Erkenntniß in dem oben bezeichneten Sinne der wesentliche Inhalt der geschaffenen Vernunft ist, kann offenbar in keiner Creatur, die ihrer Natur nach zufällig, veränderlich ist, seine eigentliche Wurzel, seinen Ursprung haben. Es ist vielmehr nothwendig in dem Inhalt der unendlichen, absoluten Vernunft Gottes selbst d. h. in dessen unendlichem Wesen, welches die absolute Wahrheit und Ordnung ist, begründet. Für den göttlichen Willen bildet dieses ewig Nothwendige, eben weil es seine Wesenheit selbst ist, kein Gesetz[2]; denn Gott muß mit Nothwendigkeit die Ordnung wollen, weil er die absolute Heiligkeit ist, weil er Sich Selbst lieben muß. Wird aber von Gott ein ebenbildliches Vernunftwesen geschaffen, und ihm zugleich mit dem vernünftigen Erkennen die Erkenntniß dieses ewig Nothwendigen als der practischen Regel seiner Willensthätigkeit mitgetheilt, dann gestaltet sich diese Mittheilung („Participatio“) dem geschöpflichen Willen gegenüber in Wahrheit zum Gesetz. Die unmittelbare Grundlage dieses Gesetzes ist die nach Gottes Ebenbild geschaffene Natur des Vernunftwesens, sein letzter Grund die göttliche Wesenheit, sein („nomothetischer“) Urheber der heilige Wille Gottes, seine Promulgation die vernünftige Erkenntniß, — kurz, es ist das

---

[1] Vgl. Taparelli, Naturrecht. I. Bd. n. 103—124. S. 40 ff. Regensburg. 1845.

[2] S. Th. Summ. I. II. q. 93. a. 4.

natürliche Sittengesetz. Eben diese Mittheilung ist aber thatsächlich mit der Existenz jedes Vernunftwesens verwirklicht, und somit ist der göttliche Act, der die Welt der vernünftigen Creatur ins Dasein rief, gleichzeitig ein Act göttlicher Gesetzgebung. Der kategorische Imperativ im Sinne der „reinen practischen Vernunft" ist eine Caricatur, eine Fälschung dieser unumstößlichen Thatsache, er ist die leere Formel, der todte Buchstabe eines geschriebenen Gesetzes, von welchem eine frevelnde Hand das beglaubigende Siegel der legitimen Autorität heruntergerissen hat, ohne es durch ein anderes ersetzen zu können. Was Wunder, wenn das den Frevlern selbst fortan „unbegreiflich" wurde, was an sich sonnenklar, und ob seiner Klarheit selbst der verfinsterten Vernunft des Heiden nicht verborgen sein konnte [1].

56. Wenn wir zum Ueberfluß dieselbe Frage auf synthetischem Wege, d. h. von dem göttlichen Schöpfungsplane ausgehend, zu lösen suchen, führt uns die Vernunft auf dasselbe Resultat, und bestätigt abermals die göttliche Autorität des Sittengesetzes. Von einem mittelmäßig gescheidten Architekten erwarten wir, daß er nichts ohne einen bestimmten Plan baue, und daß dieser Plan wenigstens vor dem gesunden Menschenverstand sich verantworten lasse. Sollten wir etwa von dem allweisen Weltenbaumeister weniger erwarten dürfen? Ließe es sich mit der Idee, die wir von der unendlichen Vollkommenheit des persönlichen Gottes haben, vereinigen, anzunehmen, daß er das geringste Sonnenstäubchen, geschweige denn das unermeßliche Weltall in's Dasein gerufen, ohne Plan, d. h. ohne demselben eine Bestimmung zu geben, die der Heiligkeit wie der Weisheit des Schöpfers würdig ist? Die Vernunft sträubt sich dagegen, und sie lehrt uns übereinstimmend mit der geoffenbarten Wahrheit, daß Gott Alles um Seiner Selbst willen, zu Seiner Ehre und Verherrlichung geschaffen; nicht als ob Gott zu dieser seiner Manifestation einen Beweggrund hätte haben können, der außer Ihm und außer seiner freien Entschließung liegt, denn so würden wir Gott eine Abhängigkeit zumuthen, deren seine Unendlichkeit nicht fähig ist. Allein wollte Gott die Schöpfung, dann mußte ihre Bestimmung, der Zielpunkt, nach welchem alles Geschehene gravitirt, auf irgend eine Weise

---

[1] „Wenn die Heiden, welche das (Mosaische) Gesetz nicht haben, aus natürlichem Antriebe das thun, was zum Gesetze gehört, so sind sie, die so ein Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz, und zeigen, daß das Werk des Gesetzes in ihrem Herzen geschrieben sei, indem ihr Gewissen ihnen (davon) Zeugniß gibt." Röm. II. 14, 15. — Vgl. auch die oben (S. 26) angeführte Stelle Cicero's de leg. II. 4.

Gott selbst sein; denn das zweckliche (finale) Abhängigkeitsverhältniß ist in den Werken Gottes von dem ursächlichen (causalen) Verhältniß objectiv untrennbar. Ist Gott der Urheber (prima causa) aller geschaffenen Dinge, dann ist er nothwendig auch das Ziel (finis ultimus) aller Dinge. Er mußte vermöge seiner Heiligkeit wollen, daß sie alle ihm untergeordnet seien, alle je nach ihrer Wesensbeschaffenheit ihm dienen. Diesen ihren Zweck aber erfüllen die Geschöpfe, indem sie nach dem Grade ihrer Natur die Offenbarung und somit die Verherrlichung Gottes nach Außen vollziehen. So lautet die Lehre des Katechismus, wie die der gesunden Philosophie. Die Schöpfung vorausgesetzt, ist diese Bestimmung der Creatur nicht eine freie That Gottes, sie ist das nothwendige Postulat der göttlichen Vernunft, der göttlichen Heiligkeit. Gott würde aufhören, Gott zu sein, wenn er aufhörte, dieses finale Verhältniß schlechthin zu wollen. In der Realisirung dieses Zweckes nun durch die geeigneten Mittel besteht die Weltordnung; wie der Zweck das Postulat der Heiligkeit, so ist jene das Postulat der göttlichen Weisheit. Denn wer einen Zweck mit Nothwendigkeit will, muß mit derselben Nothwendigkeit die geeigneten Mittel wollen, sonst träfe ihn der Vorwurf der Unweisheit.

Wie beschränkt immerhin die menschliche Vernunft sein mag, so ist es uns doch vergönnt, einen Blick in diese göttliche Weltordnung zu werfen, um bis zu einem gewissen Grade beurtheilen zu können, welche Mittel zur Erreichung jenes göttlichen Planes vom Standpunkt des vernünftigen Geistes und somit Gottes selbst von vornherein als geeignet, welche als ungeeignet erscheinen; und das mit Rücksicht auf die verschiedene natürliche Beschaffenheit, die wir an den geschaffenen Wesen wahrnehmen, und gestützt auf die unzweifelhafte Wahrheit, daß Gott in seinen Anordnungen sich nicht widersprechen kann. Die Realisirung der Weltordnung verlangte nämlich, daß Gott seinen Willen in den Geschöpfen selbst auf irgend eine Weise wirksam machte; er mußte gleichsam vom Centrum dieser Ordnung aus einem jeden den Impuls [1] geben, den es

---

[1] Die Alten verlegten nach dem Beispiel des Aristoteles diesen vom Schöpfer ausgehenden Impuls, wodurch jedes Geschöpf zu seinem vorherbestimmten Ziele geleitet werden soll, in das Wesen der Dinge selbst, und bauten darauf den Begriff der Natur als des specifischen Princips oder Grundes der finalen Thätigkeit (Bewegung) einer jeden geschaffenen Substanz. Nach Aristoteles ist „die Natur die Substanz der Dinge, die in sich selbst als solche einen Grund der Bewegung (ἀρχὴν κινήσεως) haben, sei es in thätiger oder leidender Weise, d. i. des Bewegens oder Bewegtwerdens. (Metaphys. l. 4. c. 4. — S. Thom.

je nach seiner Wesenheit bedurfte, um dem göttlichen Plane untergeordnet zu werden; es bedurfte eines Bindemittels, eines Gesetzes, um die geschöpfliche Bewegung zu einer centripetalen zu machen, derselben die nöthige Richtung nach dem gewollten Ziele zu geben. Dieses Bindemittel finden wir in der That in der sichtbaren, physischen Welt, in der Welt der vernunftlosen Geschöpfe. Sie werden jedes in seiner Weise durch die unwiderstehliche Macht der Naturkräfte in harmonischer Ordnung dem großen Kosmos mitwirkend eingefügt, und vollziehen mit Nothwendigkeit ihre Bestimmung. Diese ordnende Nothwendigkeit, welcher die Gesammtheit der sichtbaren Schöpfung nach dem Willen des Schöpfers unterworfen ist, nennen wir mit Recht ein Gesetz, insofern es die vernünftige Ordnung zum Gegenstande hat und von dem Alles ordnenden göttlichen Vernunftwillen selbst ausgeht[1]; aber es ist ein physisches Gesetz (die Gesammtheit der physischen Gesetze), weil die Nothwendigkeit, die es auferlegt, eine physische ist, wie dieß die Natur unfreier Wesen erheischt. Allein Gott hat auch eine Welt vernünftiger mit Freiheit begabter Wesen geschaffen, und diese an die Spitze der sichtbaren Schöpfung gestellt. Sollte nun diese allein gesetzlos, und unberührt bleiben von allem Einfluß des ordnenden göttlichen Willens? Es wäre dieß um so weniger mit der Idee der göttlichen Heiligkeit und Weisheit zu vereinigen, als gerade die vernünftige Schöpfung befähigt und berufen ist, in unmittelbarer und umfassender Weise die äußere Verherrlichung Gottes zu verwirklichen, andererseits gerade mit der Würde der freien Selbstbestimmung ihr zugleich die Möglichkeit eines Mißbrauchs derselben und der Abirrung von dem Ordnungsplane Gottes gegeben ist. Es war also nothwendig, auch das vernünftige Geschöpf auf irgend eine Weise an diese Ordnung zu binden; aber dieses Band durfte kein physisch bestimmendes, es mußte ein moralisch nöthigendes sein, ohne die Willensfreiheit aufzuheben. Mit einem Wort, Gott mußte seinen heiligen ordnenden Willen der vernünftigen Welt gegenüber durch ein strengverpflichtendes Sittengesetz zur Geltung bringen. Es läßt sich demnach nicht in Abrede stellen, daß der Begriff eines göttlichen Weltplanes nothwendig eine doppelte, von Gott ausgehende Gesetzgebung bedingt,

---

Summ. III. q. 32. a. 4. Vgl. Kleutgen, Philos. der Vorzeit II. 685 ff. Taparelli, Naturrecht I. n. 6—13.

[1] Darin liegt die erste wesentliche Anforderung, welche schon die Alten an das Gesetz machten, daß es eine vernunftgemäße Anordnung sei (Ordinatio rationis).

eine physische und eine moralische, jene in ihrem Grunde mit der Wesensnatur der geschaffenen Dinge identisch, diese in dem Wesen der vernünftigen Natur geschrieben und promulgirt.

57. Was nun die Sanction des natürlichen Sittengesetzes betrifft, so ist diese so eng mit der Verpflichtung desselben verbunden, daß der göttliche Ursprung der letztern unmittelbar den göttlichen Ursprung auch der erstern erweist. Wenn es also überhaupt eine wirkliche Sanction des Sittengesetzes gibt, so folgt aus dem bereits Gesagten von selbst, daß dasselbe wie seiner Verpflichtung nach, so auch seiner Sanction nach ein göttliches ist. Unter Sanction verstehen wir die für die Beobachtung desselben in Aussicht gestellte Belohnung und die an dessen Nichtbeachtung geknüpfte Strafe. Jede Sanction hat ihren Stützpunkt einerseits in dem Trieb nach Glückseligkeit, der jeder vernünftigen Natur wesentlich innewohnt, andererseits in dem ernsten und unbeugsamen Willen des Gesetzgebers, der Ordnung, auf welche das Gesetz abzielt, unter allen Umständen Geltung zu verschaffen, selbst für den Fall, daß der freie Willensentschluß des Untergebenen dem Gesetze zuwider statt der vernünftigen Ordnung die Unordnung, die Sünde umfaßt. Die Sanction hat somit wesentlich einen doppelten Zweck und demgemäß einen doppelten Charakter; sie ist zunächst eine Präventivmaßregel zum Schutz des Gesetzes gegen den gesetzwidrigen Mißbrauch der Freiheit; sie ist zweitens eine sichere Garantie für den endlichen Sieg der gesetzlichen Ordnung auch nach dem Attentat des rebellischen Willens, durch die Reaction der sühnenden Strafe[1]. Die Anwendung dieser Begriffe auf das Sittengesetz liegt sehr nahe.

Es ist keine gesetzliche Ordnung denkbar, die mit so ernstem und unwiderruflichem Willen von Seite des Gesetzgebers gefordert sein könnte, als die sittliche Ordnung von Gott gewollt und gefordert wird, und kraft seiner Heiligkeit gewollt und gefordert werden muß. Es gibt keine Ordnung, welche, wofern sie muthwillig vom freien Geschöpfe verachtet wird, so nothwendig und gebieterisch ihre Rehabilitation, ihre siegreiche Geltung beansprucht und beanspruchen muß, als die sittliche Ordnung, eben weil Gott selbst gegenüber dem geschaffenen Willen seine Oberherrschaft und Heiligkeit behaupten muß, wie das Absolute gegenüber dem Relativen und Zufälligen. Andererseits ist die Beobachtung des Sittengesetzes von Seite des vernünftigen Geschöpfes mit

---

[1] Taparelli, Naturrecht. I. n. 134.

Opfern verbunden, zumal von Seite des Menschen, in welchem die geistige mit der sinnlichen Natur gepaart ist. Wie könnte da der göttliche Gesetzgeber, ohne seiner unendlichen Heiligkeit und Weisheit zu widersprechen, das Sittengesetz ohne die entsprechende Sanction verkünden? Wir sehen, die richtige Würdigung der sittlichen Ordnung führt uns mit Nothwendigkeit nicht nur auf das natürliche Sittengesetz, sondern auch auf dessen Sanction und auf den göttlichen Ursprung von beiden.

58. Sollte es nun noch nöthig sein, uns auf die Stimme des menschlichen Herzens zu berufen, um eine Wahrheit zu bestätigen, welche man nicht leugnen kann, ohne Gott und die Vernunft zu leugnen? Das unbefangene menschliche Gewissen hat zu allen Zeiten selbst unter ungesitteten Nationen in dieser Beziehung die Stimme der Natur richtig verstanden. Die Sophistik der bösen Leidenschaften hat stets das Unglaubliche geleistet in planmäßiger Blendung des geistigen Auges einzelner Menschen, wie ganzer Volksstämme, und es ist ihr nicht selten gelungen, die vernünftige Menschennatur zu einem monströsen Zerrbild zu verwüsten; aber nie ist es ihr gelungen, das vernünftige Licht so vollständig auszulöschen, daß es nicht in unbewachten Augenblicken die künstliche Finsterniß mit einigen Strahlen zu durchdringen vermocht hätte. Zu diesen Strahlen gehört ohne Zweifel die unverwüstliche Ueberzeugung des menschlichen Herzens, daß hinter dem kategorischen Imperativ des Sittengesetzes noch eine ganz andere Macht steht, als bloß eine formelle logische Nothwendigkeit, eine Macht, vor der man sich klein und abhängig fühlt, und deren Majestät man nicht ungestraft trotzen kann. Die unbeschreibliche, oft bis zur qualvollen Angst gesteigerte Furcht, welche das Bewußtsein selbst der geheimsten Schuld zu begleiten pflegt, ist nicht die Furcht vor dem eigenen vernünftigen Ich, mit dem man im Widerspruche steht; es ist vielmehr das Bewußtsein eines göttlichen Verdammungsurtheils, dessen Verkündiger das Gewissen ist, wie es vor der That der Herold des göttlichen Gesetzes war. Die Idee der Sühne als einer Genugthuung an die beleidigte Gottheit ist nicht umsonst ein Grundelement aller religiösen Culte; sie ist nichts Anderes als der Ausdruck dieses unzerstörbaren Bewußtseins der vernünftigen Natur. Diese Thatsache des menschlichen Herzens ist der reflectirenden Vernunft so wenig unbegreiflich, daß das Gegentheil vielmehr unbegreiflich wäre. Das ganze Geheimniß derselben liegt darin, daß die Erkenntniß der göttlichen Sanction des Sitten-

gesetzes nicht weniger als die Erkenntniß des Gesetzes selbst zum wesentlichen Inhalt der vernünftigen Natur gehört, d. h. daß die Vernunft selbst ihrem wesentlichen Inhalt nach und in participirter Weise den Charakter eines göttlich sanctionirten Gesetzes hat.

59. Das Streben nach Glückseligkeit überhaupt ist, wie bereits bemerkt, der vernünftigen Natur nothwendig und wesentlich, dasselbe ist die specifische Form des Willensvermögens, und ein Willensakt, der nicht in irgend einer Weise an diesem Streben Theil nähme, ist schlechterdings unmöglich, wie wohl es dem freien Ermessen eines jeden vorbehalten ist, in diesem oder jenem Wahlgegenstand seine Vervollkommnung, seine Glückseligkeit zu suchen. Wie also der Mensch mit seinem Antheil von Thätigkeit zur Vollziehung des göttlichen Weltplanes, als der von Gottes Heiligkeit mit Nothwendigkeit gewollten Ordnung, bestimmt ist, so ist er auch von Natur bestimmt, glückselig zu werden, und diese doppelte Bestimmung muß sich in demselben Ziele vereinigen, so daß das Streben nach der wahren Glückseligkeit mit der Beobachtung der sittlichen Ordnung objectiv zusammenfällt, wenn es auch formell und subjectiv zu unterscheiden ist. In der Liebe Gottes als des unendlichen Seins besteht die Vollendung aller moralischen Ordnung. In der Liebe Gottes, nämlich der aus vollkommener Erkenntniß hervorgehenden Liebesvereinigung mit Gott, als dem unerschöpflichen Gute, wird dereinst nach Ueberwindung der sterblichen Unvollkommenheiten die vollkommene Beglückung des vernünftigen Menschen bestehen. So versichert uns die göttliche Offenbarung, die hierin die Erkenntnisse der natürlichen Vernunft nicht nur bestätigt, sondern mit Rücksicht auf die übernatürliche Weise dieser Gottvereinigung wesentlich erweitert hat. Es ist also mit unauslöschlichen Zügen in der vernünftigen Natur geschrieben: Der einzige Weg zur wahren Glückseligkeit des Menschen ist die getreue Beobachtung der sittlichen Ordnung, die freiwillige Verachtung dieser Ordnung zieht nothwendig den Verlust jenes glücklichen Lebenszieles in Gott, und damit ein namenloses Elend nach sich. Einerseits die höchste Vollendung der Glückseligkeit, deren ein Geschöpf fähig ist, andererseits dessen ebenso vollendete Verwüstung durch die Summe aller Uebel —, beides in wesentlicher Verbindung mit der von Gott gesetzten ernsten Alternative des Gesetzes — das eine als wesentliche Belohnung, das andere als wesentliche Strafe; — das ist es, was man mit Recht die wesentliche Sanction des Naturgesetzes genannt hat. Dadurch wird freilich die zeitliche

Sanction nicht ausgeschlossen, welche schon während der irdischen Laufbahn des Menschen, jedoch in unvollkommener Weise, ihre Vollziehung findet, und welche eben deshalb die erstere als ihre nothwendige Ergänzung im unsterblichen Jenseits fordert. In diesem und nur in diesem Sinne bewährt sich die im Munde der Rationalisten und Naturalisten viel mißbrauchte Behauptung: Die Pflichttreue trage in sich selbst ihre Belohnung, die Untreue in sich selbst ihre Strafe. — Die Philosophie kann sich mit dem Gesagten begnügen. Von der positiven Seite dieser Sanction aber, wie sie dem positiven christlichen Gesetze entspricht und durch den Glauben verbürgt wird, haben wir hier nicht zu sprechen.

60. Die Kant'sche Kritik der Vernunft hat also auch hierin geirrt und statt einer Reinigung eine Fälschung der Vernunft vorgenommen, indem sie jedes eudämonistische Moment, d. i. jede Rücksicht auf Nutzen und Glückseligkeit nicht nur von der Moral formell unterschied (was auch die christliche Philosophie stets gethan hat), sondern zwischen der sittlichen Ordnung und dem Streben nach Glückseligkeit, mochte es noch so wohl geordnet sein, einen so zu sagen feindlichen Gegensatz aufstellte, welcher die finstere Trostlosigkeit der stoischen Tugend zu erneuern geeignet war. Demnach müßte jede Rücksicht auf das eigene Wohl, deren wir uns bedienen, um unsern Willen zur standhaften Ausdauer auf der Bahn der Tugend zu befestigen, nicht etwa bloß als eine noch nicht bis zur vollkommensten Reinheit gereifte Sittlichkeit, sondern geradezu als ein Umgehen der Sittlichkeit erscheinen. Abgesehen von dem Widerspruch mit der menschlichen Natur, welcher an diesem Irrthum haftet, macht derselbe Gott selbst zum Mitschuldigen der menschlichen Unsittlichkeit, zumal Er es ist, der, wie wir oben gezeigt, in der Sanction des Gesetzes, also in der Rücksicht auf Belohnung und Strafe uns offenbar ein für den freien Willen practisch wirksames Moment geben wollte.

61. Wir glauben hiemit genugsam dargethan zu haben, daß die moralische Ordnung in allen ihren wesentlichen Elementen nothwendig religiös ist, und daß die Moral von Gott emancipiren so viel heißt, als sie schlechthin aufheben. Die Verdammung der dieser Wahrheit entgegenstehenden fundamentalen Irrlehre, wie sie im ersten Theile der Th. 56 ausgesprochen wird, ist folglich eine Ehrenrettung der Vernunft und der sittlichen Ordnung, welche allein schon den Dank der civilisirten Welt verdient.

Indessen ist auch eine religiöse Moral immerhin noch ein sehr vager und vieldeutiger Begriff, der seine nähere Bestimmung fordert. Gelegentlich der Discussion über Gewährung von Corporationsrechten an die „Freigemeinden" in Preußen, in der Sitzung vom 13. März 1865, machte ein Abgeordneter, seines Standes ein protestantischer Geistlicher, folgende bedeutsame Bemerkung über den Religionsbegriff: „Ich erkläre Ihnen, es gibt bis jetzt noch keinen umfassenden und durchgreifenden Begriff der Religion und darum auch noch keine christliche Kirche; für uns Christen ist nur das Wort Glaube maßgebend, nicht das Wort Religion ... Wenn Sie aber durchaus eine Erklärung des Begriffes Religion haben wollen, so erkläre ich Ihnen: Religion ist alles das, was im Catechismus Romanus steht." Der Mann hat von seinem Standpunkte aus vollkommen Recht [1]. Die Religion ist in der thatsächlichen Ordnung der Dinge entweder ein leeres Wort oder sie ist der volle Inbegriff der positiven christlichen Offenbarung. Deshalb muß unser Grundsatz, um nicht nur Wahrheit, sondern practische Wahrheit auszusprechen, dahin vervollständigt werden: Ohne Religion keine Moral, aber auch in der thatsächlichen Wirklichkeit ohne positives Christenthum keine Religion.

62. „So lange Jesus Christus noch nicht auf Erden erschienen war", sagt einer unserer wackersten Vertheidiger der christlichen Civilisation [2], konnte es noch zur Rettung der Vernunft und des natürlichen Rechtes philosophische Versuche geben, die voll Größe und Würde waren; heute aber, wo die Menschen freiwillig das göttliche Licht von sich stoßen, um sich selbst allein genug zu sein, müssen sie, die schuldvoller sind

---

[1] Wilhelm von Humboldt war offenbar in derselben mißlichen Lage, als er seinen Begriff von Religion folgendermaßen zu präcisiren suchte: „Alle Religion — und zwar rede ich hier von Religion, insofern sie sich auf Sittlichkeit und Glückseligkeit bezieht und folglich in Gefühl übergegangen ist (!), nicht insofern die Vernunft irgend eine Religionswahrheit wirklich erkennt oder zu erkennen meint ... — alle Religion, sage ich, beruht auf einem Bedürfniß der Seele. Wir hoffen, wir ahnden, weil wir wünschen. Da wo noch alle Spur geistiger Kultur fehlt, ist auch das Bedürfniß bloß sinnlich. Furcht und Hoffnung bei Naturbegebenheiten, welche die Einbildungskraft in selbstthätige Wesen verwandelt, machen den Inbegriff der ganzen Religion aus. Wo geistige Kultur anfängt, genügt dieß nicht mehr. Die Seele sehnt sich dann nach dem Anschauen einer Vollkommenheit, von der ein Funke in ihr glimmt, von der sie aber ein weit höheres Maß außer sich ahndet." u. s. w. (Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. Breslau. 1851. S. 64.)

[2] Keller, Die Encyclica und die Principien von 1789. K. 13.

als die Alten, auch tiefer als diese in den Koth des Heidenthums versinken." — Den Heiden der alten Welt konnte immerhin das sehnsüchtige Festhalten an dem schwachen Sternenlichte, das ihre Nacht noch erhellte, und die Ahnung des kommenden Sonnenaufgangs noch einen sittlichen Halt gewähren; ihr Heidenthum war nicht eine Negation der Religion, es war vielmehr die bis zur Unkenntlichkeit vorgeschrittene Entstellung der wirklichen, wahren Religion, und die Huldigungen, die sie jener darbrachten, galten gewissermaßen der letztern. Die heidnische Religiösität konnte darum bei Einzelnen wie bei Völkern eine gewisse sittliche Würde hervorbringen und erhalten. Wer aber am hellen Mittag mitten im Reich der Sonne, Zeuge der wohlthätigen und unersetzlichen Wirkungen ihres Lichtes und ihrer Wärme, ja selber ein lebendiges Denkmal derselben und sich bewußt, daß er ihr allein die ganze Fülle seiner geistigen Entfaltung, auf die er so stolz ist, zu verdanken hat [1], dessenungeachtet seinen Blick mit Verachtung vom Tageslicht abwendet, um statt dessen unbekannten Sternen nachzuforschen, dem gebührt, daß für ihn die Sonne auf immer untergehe und die finstere Geistesnacht über

---

[1] „Die Thatsache ist unleugbar", sagt der Protestant Guizot, „die ganze moralische und intellectuelle Entwicklung Europa's ruht wesentlich auf der Theologie. Man durchgehe die Geschichte vom 5. bis zum 16. Jahrhundert; es ist die Theologie, welche den menschlichen Geist beherrscht und leitet. Alle Anschauungen tragen das Gepräge der Theologie; alle philosophischen, politischen, geschichtlichen Fragen werden vom theologischen Standpunkte aus aufgefaßt. Der Geist der Theologie ist gewissermaßen das Blut, welches durch die Adern der europäischen Welt fließt bis zu Baco und Descartes. Dieselbe Thatsache läßt sich constatiren in allen Zweigen der Literatur; in den Gewohnheiten und Gefühlen der Völker vernehmen wir jeden Augenblick die Sprache der Theologie. Dieser Einfluß war höchst segensreich; denn er hat nicht nur die geistige Bewegung in Europa genährt und befruchtet, sondern zugleich als Princip dieser Bewegung ein System von Lehren und Lebensregeln aufgestellt, welches unendlich erhaben war über Alles, was die alte Welt je gekannt hatte. Es war nicht nur Bewegung, es war wirklicher Fortschritt." Cours d'histoire moderne, leç. V. p. 150. — Aber die Theologie, von welcher Guizot spricht, war nicht eine gestaltlose, es war die in der römischen Hierarchie verkörperte, wie ein anderer Protestant gesteht: „Alles heutige Licht, welches nicht allein uns wohlthätig, sondern durch den europäischen Unternehmungsgeist für alle Welttheile von unendlichen Folgen ist, kommt von dem, daß beim Fall des Kaiserthums eine leitende Hierarchie war. Diese gab dem in einen Kreis weniger Begriffe ärmlich eingeschränkten nordeuropäischen Geist, so zu reden, durch die christliche Religion den electrischen Stoß, wodurch derselbe bewegt und belebt, nach langem wunderbaren Spiel mannigfaltiger Hindernisse und Beförderungsmittel, endlich ward, was wir sehen." Joh. von Müller Schweizergeschichte. III. 1. Kap. S. 10. Leipzig. 1806.

ihn hereinbreche mit ihrer Begleitung, — den Werken der Finsterniß und den Gräueln der Barbarei. Dieses Resultat gebührt ihm nicht nur, es ist auch naturnothwendig. Den Rücken der einzigen Quelle des Lichtes zugewendet, führt jeder Fortschritt zur Nacht.

Wenn aber thatsächlich das sittliche Chaos nicht immer so unmittelbar und allgemein dem Ruin des christlichen Geistes auf dem Fuße folgt, so beweist dieß nur die Macht der christlichen Civilisation, welche als eine Erbschaft von Jahrhunderten zur zweiten Natur der Gesellschaft geworden ist und als solche sich selbst in ihren Feinden noch geltend macht. „Das Christenthum", sagt ein bekannter geistreicher Beobachter der christlichen Lebenserscheinungen [1], „hat einen so tiefgreifenden Einfluß geübt auf die Gesellschaften, die es gebildet hat, es hat ihnen ein so lebendiges Gefühl für Gerechtigkeit und Menschenliebe eingeflößt, eine so erhabene Würde, eine solche Fülle des Glückes als Berufsziel zum Bewußtsein gebracht, es hat das Gebäude der menschlichen Natur zu einer so riesigen Höhe erweitert und uns zugleich mit dem göttlichen Ideal von Ordnung, von Civilisation und Vollkommenheit ein solches Bedürfniß, ein so unbedingtes Erforderniß seiner Verwirklichung gegeben, daß wir auf einer tiefern Stufe oder gar auf einem gegensätzlichen Standpunkt zu diesen erhabenen Ideen nicht mehr leben können, wie wir es gekonnt hätten, wenn dieselben uns niemals wären mitgetheilt worden. Der riesenhafte Ueberbau kann nicht zerstört werden, ohne in seinem Sturze den ganzen Unterbau bis auf die Fundamente zusammenzureißen. Es gibt für uns keine Transaction. Wir sind verurtheilt entweder zur Größe oder zum gänzlichen Ruin; mit einem Wort, wir können nicht aufhören, Christen zu sein, ohne aufzuhören, Menschen zu sein. Nehmet diese ganze Ordnung der Dinge, die dem Ueberirdischen und dem Jenseits angehören, dieses Gegengewicht der irdischen und zeitlichen Ordnung, hinweg, und letzere verliert alle Titel ihres Daseins, alle ihre Bande, alle ihre Grundlagen und fällt beim geringsten Anstoß in Trümmer."

63. Das sollten jene Männer bedenken, welche durch ihren Namen und ihre Symbole sich der Welt als die geistigen Bauleute par excellence ankündigen und als Programm ihrer Bauthätigkeit die Religion der reinen Menschennatur, die allgemeine Kirche auf Grund der Hu-

---

[1] Nicolas, du protestantisme et de toutes les hérésies dans leur rapport avec le socialisme, Paris. 1852. p. 222.

manität, die Civilisation ohne und gegen Christus auf ihre Gewerkfahne schreiben[1]. Sie sollten wissen, und wenn sie es nicht wissen, so werden sie es erfahren, daß Christus ein für alle Mal der einzig mögliche Eckstein wie der Religion, so der Civilisation und Sittlichkeit, wie des ewigen, so auch des zeitlichen Wohles, wie des Familienglückes, so auch des öffentlichen Fortschrittes und aller socialen Güter ist.

---

[1] In einem officiellen Actenstück „Satzungen des Freimaurerordens" (Statuto massonico), zuletzt in Mailand gedruckt, von der Unità Cattolica 1864. n. 221 vollständig veröffentlicht und nach dieser auch von der Civiltà Cattolica 1864. V. XI. p. 393 citirt, finden wir über den eigentlichen Zweck der Freimaurerei eine so genaue Auskunft, daß sie uns nichts zu wünschen übrig läßt." Was er (der Freimaurerorden, la massoneria) sich als letztes Ziel seiner Anstrengungen vorsteckt", so heißt es daselbst cap. I. art. 8, „das ist die Vereinigung aller freien Menschen zu einer großen Familie, welche die Macht und den Beruf in sich trage, allmählich alle auf den blinden Glauben und die theokratische Auctorität gegründeten Kirchen, alle abergläubischen, unduldsamen und sich gegenseitig bekämpfenden Culte zu ersetzen, und als die einzige Kirche der Humanität (sola Chiesa dell' Umanità) an deren Stelle zu treten." Man vergleiche hiermit die Neujahrsnummer der „Karlsruher Zeitung" 1865, welche eben so offen aus der Schule schwatzt und als Gegentrumpf gegen die Encyclica das ganze mysterium iniquitatis des modernen Liberalismus enthüllt. Die Völker müßten sich, so meint die Officiöse, zur Lösung der Zeitaufgaben der sittlichen Kraft des von der Kirche getrennten Staates zuwenden. Dieser Staat müsse an die Stelle der Kirche treten!! — Wer übrigens Gelegenheit hatte, sich in dem schweizerischen Mikrokosmos des europäischen Liberalismus etwas umzusehen, der konnte daselbst schon in den Dreißiger- und Eingangs der Vierzigerjahre dasselbe Programm in klaren Umrissen von sehr competenter Seite zur Genüge aussprechen hören. Schon damals hatte sich dort in einzelnen Kantonen der Staat zum allein berechtigten Schulmeister und Erzieher qualificirt, um schließlich auch der ausschließliche Evangelist der Zukunftskirche zu werden. In einer zu jener Zeit im Druck veröffentlichten feierlichen Ansprache eines „auchkatholischen" und officiellen Schulmannes an katholische Lehramtscandidaten konnte man [so viel schwebt uns noch davon in Erinnerung] salbungsvolle Worte lesen, welche einer apostolischen Sendung auf das Haar ähnlich sahen, und welche den in einem zweijährigen Staatsnoviziat gebildeten Schulmeistern, wenn auch nicht in dürren Worten, so doch deutlich genug die hohe Aufgabe stellten, allmählich die Priester zu ersetzen. An diesen Miniaturversuchen möge Deutschland die Bedeutung einer Frage studiren, die erst jetzt in größerm Maßstab an es herantritt. — Endlich ist noch eine andere Erscheinung nicht zu übersehen, welche in derselben Parole ihren wahren Grund hat, die nämlich, daß die Staatswissenschaft des modernen Radicalismus im grellen Gegensatz zu dessen Vater, dem Jakobinismus, die sittliche Würde und den sittlichen Gehalt des Staates auffallend betont. Sehr begreiflich, wenn er der Kirche succediren soll! Er soll sogar „christlich" sein, aber nicht „confessionell" christlich; — und wenn man fragt, was das heiße, so wird geantwortet, das sei eben der höhere Allen gemeinschaftliche Standpunkt der Humanität oder des natürlichen Gottesbegriffs. Wenn hier eine Bekehrung vorliegt, so ist es die Bekehrung Nero's zu Julian, dem Apostaten.

Es ist ein wahres und tiefes, aber leider zu wenig verstandenes Wort, welches in jüngster Zeit von hoher Warte einen so beredten Ausdruck gefunden [1], daß „alle Richtungen der Zeit, die bösen wie die guten uns auf einen Punkt hindrängen, nämlich auf Christus", daß in Christus allein thatsächlich die Entscheidung aller Fragen liegt, mögen sie der Wissenschaft, dem innern Staatsleben oder der Volkswirthschaft angehören — weil „es kein anderes Fundament gibt, als welches gelegt ist, Jesus Christus".

Es gibt also, das ist der Schluß, zu dem uns diese Betrachtungen berechtigen, nicht nur keine Moral ohne Religion, es gibt ebensowenig eine Moral, eine Civilisation ohne Christus.

4. Die Emancipation des Rechts von der Moral oder die Kant'sche Rechtslehre.

Syll. Th. 56, 57.

Grundanschauung über das Verhältniß des Rechts zur Moral bis auf Thomasius. — Thomasius: der innere und äußere Friede; — Kant: die innere und äußere Freiheit. — Die innere und äußere Gesetzgebung. — Das Kant'sche und das Fichte'sche Rechtsprincip. — Die Trennung des Rechts von der Moral, und Fingerzeig auf deren sittliche, sociale und politische Folgen. — Die Reaction gegen die rationalistische Rechtslehre und ihr Charakter.

64. Die practische Philosophie hat von jeher eine doppelte Art von Pflichten unterschieden, nämlich vollkommene und unvollkommene (officia perfecta et imperfecta) wie die Alten sie nennen. Damit wollte man aber nicht einen verschiedenen Grad der Verpflichtung an sich bezeichnen. Denn Pflicht setzt als solche immer schlechthin eine wirkliche, also vollkommene Verpflichtung voraus. Unter vollkommenen Pflichten verstand man erzwingbare, unter unvollkommenen nicht erzwingbare Pflichten. In der Erzwingbarkeit wurde der unterscheidende Charakter der Rechtspflichten erkannt, die aber darum nicht aufhörten, als wahre moralische Pflichten zu gelten. Die moralischen Pflichten (officia ethica oder schlechthin officia) waren somit der allgemeine Begriff, unter welchen die Rechtspflichten (off. juridica) und die nicht erzwingbaren oder reinen Gewissenspflichten (off. mere ethica) sich als Unterabtheilungen reihten. Von einem innern, ausschließenden Gegensatz zwischen

---

[1] Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, Bischof von Mainz, Deutschland nach dem Kriege von 1866. XV. Mainz 1866.

Moralpflichten (off. ethica) und Rechtspflichten (off. juridica) konnte keine Rede sein.

Man war sich auch recht gut bewußt, daß für den verschiedenen Charakter der Erzwingbarkeit oder Nichterzwingbarkeit ein objectiver philosophischer Grund vorhanden sein müsse, und man fand ihn in der directen nothwendigen Beziehung gewisser Pflichten auf die gesellschaftliche Ordnung, für welche der Mensch die natürliche Bestimmung in sich trägt. Pflichten, von deren Erfüllung die Verwirklichung der gesellschaftlichen Ordnung in ihrer wesentlichen, von Gott in der Natur gewollten und gebotenen Integrität abhängt, mußten der Vernunft als erzwingbare erscheinen, während bei andern Pflichten, deren Nichtbeachtung zwar eine Verletzung der moralischen Ordnung in sich schließt, ohne jedoch die Unversehrtheit der gesellschaftlichen Ordnung an sich zu gefährden, kein Grund vorhanden war, ihnen der menschlichen Gesellschaft gegenüber die Eigenschaft der Erzwingbarkeit beizulegen. Ich sage der menschlichen Gesellschaft gegenüber —, denn Gott als dem Gründer und Beschützer der Weltordnung gegenüber muß durchaus jede Pflicht an sich erzwingbar, also eine Rechtspflicht genannt werden, wenn auch der göttliche Gesetzgeber aus weisen, väterlichen Gründen diesen unmittelbaren Zwang in der Regel nicht übt. So konnte die philosophische Rechtslehre selbstverständlich nur als Bestandtheil der philosophischen Moral überhaupt aufgefaßt werden.

65. Dieser Anschauung blieb das Naturrecht von Grotius bis auf Thomasius getreu und namentlich wurde sie noch von Leibnitz festgehalten, wiewohl er bereits einen Namensunterschied zwischen Moralphilosophie und Naturrecht veranlaßte. Christian Thomasius, Director der Universität zu Halle (geb. 1655, † 1728)[1] war der erste, welcher die Trennung zwischen diesen beiden Gebieten anbahnte, indem er lehrte, das eine habe den innern, das andere den äußern Frieden zum Zweck, weshalb der Moral nur die innern Verbindlichkeiten, die äußern aber

---

[1] Er gehörte zu jenen Genie's, die von der Polemik gegen die sog. Pedanterei der Wissenschaft d. h. gegen das Traditionelle und Hergebrachte leben, ohne selbst etwas Stichhaltiges an dessen Stelle setzen zu können. Es hat wohl nie Einer der scholastischen Philosophen, die er verachtet, einen Unsinn gesagt, welcher der folgenden selbsteigenen Idee dieses kritischen Geistes gleich käme: Außer dem Ebenbilde Gottes, der verständigen Seele des Menschen, seien auch noch Licht- und Luftgeister (die Scholastiker hatten gesagt „Wesensformen") in allen Naturkörpern, den Metallen, Pflanzen und Thieren anzunehmen; und zwar das Licht als männlicher, die Luft als weiblicher Geist. („Versuch vom Wesen des Geistes" S. 97. So referirt Rixner, Geschichte der Philosophie. Bd. III. §. 74.)

dem Rechtsgebiet angehörten [1]. Indessen ließ diese Auffassung immer noch eine Erklärung im Sinne der ältern Lehre zu, insofern man nämlich die Aeußerlichkeit der Verpflichtungen zwar von der Innerlichkeit unterschied, ohne damit einen Gegensatz und gegenseitige Unabhängigkeit aufstellen zu wollen.

66. Erst Kant brachte diesen letztern Sinn zum klaren Bewußtsein und baute darauf seine philosophische Rechtslehre. An die Stelle des innern und äußern Friedens setzt er den Begriff der innern und äußern Freiheit. Die innere Freiheit (Freiheit der Willkür) [2], von der er ausgeht, ist ihm im Grunde kaum etwas Anderes, als die Autonomie der Vernunft selbst d. h. die Unabhängigkeit von jedem andern Gesetz außer jenem, welches sie sich selbst gibt; oder sie ist ein mit dieser unmittelbar Gegebenes. Auch setzt er in eben diese Freiheit das Wesen der moralischen Persönlichkeit [3]; dieselbe ist daher in seiner Auffassung ihrem Begriffe nach ein Selbstzweck. Nicht ohne Widerspruch mit seiner „reinen Vernunft" geht er sodann auf die äußere Freiheit über, als eine Folge der erstern, und betrachtet sie mit ihren nothwendigen Bedingungen als ein Postulat der Vernunft, welches gar keines Beweises weiter fähig sei. Die äußere Freiheit nun fordere nothwendig zwingende Gesetze zu ihrer allgemeinen Verwirklichung und zu ihrem Bestande neben der gleichen Freiheit aller andern Vernunftwesen, während die innere Freiheit den Zwang durch ihren Begriff ausschließe, somit liege hierin der philosophische Grund der Erzwingbarkeit oder Nichterzwingbarkeit der Pflichten; das Gebiet der innern Freiheit, nämlich der Ethik, sei somit vorzugsweise ein inneres, das Gebiet der äußern Freiheit, oder das Rechtsgebiet, ein rein äußeres. Demgemäß wird eine doppelte Gesetzgebung, eine ethische (Sittengesetzgebung) und eine juridische (äußere Rechtsgesetzgebung), unterschieden. „Diejenige, welche eine Hand-

---

[1] Fund. jur. nat. l. II. c. 6.

[2] Kant unterscheidet Willen von Willkür. Der Wille als gesetzgebend ist nach ihm schlechterdings nothwendig, nur die Willkür könne frei genannt werden. Die Freiheit der Willkür aber ist ihm nach ihrem negativen Begriff: „die Unabhängigkeit von der Bestimmung durch sinnliche Antriebe", — dem positiven Begriffe nach: „das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst practisch zu sein." Einleitung in die Metaphysik der Sitten I. und IV. (Werke Bd. V. S. 11 ff.).

[3] „Die moralische Persönlichkeit ist also nichts Anderes, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen; woraus dann folgt, daß eine Person keinen andern Gesetzen, als denen, die sie (entweder allein oder wenigstens zugleich mit Andern) sich selbst gibt, unterworfen ist." A. a. O. IV. S. 23.

lung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist ethisch; diejenige aber, welche das Letztere nicht im Gesetze mit einschließt, mithin auch eine andere Triebfeder als die Idee der Pflicht selbst zuläßt, ist juridisch." Diese letztere begnüge sich, äußere Legalität (Gesetzmäßigkeit) zu erzwingen, jene hingegen bestehe auf innerer Moralität (Gewissenhaftigkeit); die Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung können nur äußere sein; die ethische Gesetzgebung hingegen mache auch innere Handlungen zu Pflichten, erstrecke sich aber auch auf die äußern, insofern in denselben die Pflicht betrachtet wird. Daher unterscheiden sich Rechtslehre und Tugendlehre nicht sowohl durch die verschiedenen Pflichten (welche als solche alle mit zur Ethik gehören), sondern vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung, welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Gesetze verbinde. Ganz folgerichtig mußte so auch der Begriff eines göttlichen Gesetzes von dem Begriff der ethischen Gesetzgebung ausgeschlossen werden, wie Kant ausdrücklich gesteht: „So kann die ethische Gesetzgebung keine äußere (selbst nicht die eines göttlichen Willens) sein, ob sie zwar die Pflichten, die auf einer andern, nämlich äußern, Gesetzgebung beruhen, als Pflichten in ihre Gesetzgebung zu Triebfedern aufnimmt" [1]. Aber nach dieser Auffassung kann dem göttlichen Gesetz mit seiner Sanction auch nicht der Charakter einer Rechtsgesetzgebung beigelegt werden, weil dasselbe offenbar auch die innere Gesinnung, nicht nur die äußere Legalität umfaßt. Man sieht, der eigentliche Rechenfehler datirt von dem oben bereits widerlegten falschen Begriff der Moral und von der Verdrängung des göttlichen Sittengesetzes durch den gesetzgebenden „kategorischen Imperativ". — Das Recht selbst wird derselben Auffassung gemäß definirt als „der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des Einen mit der Willkür des Andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann". In Beziehung auf den mit dem Rechte verbundenen Zwang wird beigefügt: „Das stricte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit Jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden.... Recht und Befugniß zu zwingen bedeuten also einerlei." Zur Erläuterung bedient er sich der Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. Diesem

[1] A. a. O. III. S. 19.

Begriff entspricht sodann folgendes allgemeine Princip des Rechts: „Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines Jeden mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann“[1].

Noch mehr wurde dieses Rechtsprincip nach seiner subjectiven Seite durch Fichte ausgebildet. Ihm ist die persönliche äußere Freiheit nicht nur ein Postulat der practischen Vernunft, sie hat nicht die innere, sittliche Freiheit zum Zwecke, sondern sie ist sich selbst Zweck, und in dem reellen Dasein des Ichs enthalten. So ist denn die als Selbstzweck vorhandene zunächst unbeschränkte Freiheit und Möglichkeit, Zwang zu üben, das Princip seiner Rechtslehre, deren Inhalt sich resumirt „in dem Rechte des vernünftigen Wesens, in der Sinnenwelt nur Ursache zu sein“. Nur die Nothwendigkeit, auch andere denkende Wesen dem eigenen Ich gegenüber anzunehmen, erfordere eine vernünftige Selbstbeschränkung, so entstehe die Rechtsgemeinschaft und das Rechtsgesetz[2].

67. Es ist einleuchtend, daß hiemit nicht nur jede äußere, zumal jede menschliche positive Gesetzgebung dem natürlichen Sittengesetz durchaus entfremdet, sondern auch die Rechtsordnung ihres heiligen Charakters, der ihr durch die innere Verwandtschaft mit der sittlichen Ordnung zukommt, gänzlich entkleidet und zu einem rein profanen äußern Mechanismus behufs der Lösung eines Problems herabgewürdigt wird.

Aus diesem Princip ergeben sich überdieß Folgerungen, vor denen sich schon Kant nur durch Inconsequenz zu retten vermochte. Streng genommen muß nämlich so jede Handlungsweise als rechtlich erscheinen, wodurch die „Freiheit der Willkür“ anderer Menschen nicht beeinträchtigt wird, also Alles, was mit gegenseitiger Zustimmung und Einwilligung geschieht, es mag übrigens den wesentlichsten Anforderungen öffentlicher Sittlichkeit, den heiligsten Banden der Natur, wie z. B. der Ehe, zuwider sein oder nicht. Unter der einzigen Voraussetzung allseitiger freier Einwilligung würden der schändlichste Ehebruch, Wucher, unbedingte Sklaverei, Mord und Selbstmord legale, rechtlich unantastbare Handlungen. Bei dem anerkannten sittlichen Gefühle Kant's ist wohl anzunehmen, daß er durch den Beisatz: „nach einem allgemeinen Ge-

[1] Einl. in die Rechtslehre. § B.—§ E. (Werke Bd. V. S. 29 ff.

[2] J. G. Fichte, nachgelassene Werke II Bd. System der Rechtslehre Kp. 2. S. 524 ff. Bonn. 1834.

setze" gegen dergleichen Consequenzen die nöthigen Schranken zu ziehen beabsichtigte. Allein entweder sind diese Schranken des Rechts sittlicher Natur, — und dann stehen sie mit den Vordersätzen im Widerspruch und heben die innere Trennung des Rechts von der Moral einfach wieder auf; oder das „allgemeine Gesetz" bezieht sich auf eine rein äußere Möglichkeit des Nebeneinanderbestehens der Freiheit Aller, — und dann bleiben alle jene Folgerungen aufrecht.

68. Auch ist nicht zu übersehen, daß gerade die äußere Freiheit, als unveräußerlicher Selbstzweck und zugleich als der Grund aller Rechtsordnung einmal aufgestellt, in staatsrechtlicher Beziehung von unberechenbaren Folgen ist. Sie ist das fundamentale Princip jenes extremen Individualismus, welcher gegenüber der geschichtlichen Organisation der menschlichen Gesellschaft die Revolution bedeutet[1], sie ist die eigentliche philosophische Grundlage der ausschließlichen und principiellen Alleinberechtigung der Demokratie nach dem Muster von Rousseau, sie ist endlich in ihrem socialen Ausbau mit logischer Nothwendigkeit der radicale Socialismus. Wenn diese unerbittliche Consequenz thatsächlich nur in beschränkter Ausdehnung zur Verwirklichung gelangte, so gereicht das dem gesunden Sinn der Völker zur Ehre, und ist ein Beweis von der Macht der natürlichen Gefühle wie der geschichtlichen und christlichen Traditionen. In dem vorherrschend monarchisch gesinnten Deutschland wurde dieselbe überdieß dadurch aufgehalten, daß es dem deutschen Geist überhaupt eigen ist, die practischen Ergebnisse seiner Ideen nur bedachtsam und langsam zu ziehen, noch mehr aber, weil die Hegel'sche Philosophie dem extremen rationalistischen Individualismus einen ebenso extremen Gesammt-Objectivismus als Reaction entgegenstellte. Wäre diese nichts Weiteres als die Reaction der Wahrheit gegen die Lüge, der berechtigten organischen Ordnung gegen den centrifugalen Atomismus gewesen, so konnte man sie segnen[2]. Aber sie wurde die Reaction des Irrthums gegen den Irrthum, und glich der

---

[1] Kant persönlich stand solchen Deductionen noch fern; während sie bei J. G. Fichte schon in ihrer practischen Form erscheinen, wie sich weiter unten (V. 3.) zu constatiren Gelegenheit bieten wird.

[2] Die Reaction von Seite der conservativen Kräfte hatte auch wirklich schon seit Hugo sich aufrichtig bemüht, die rechte Mitte dadurch herzustellen, daß sie überhaupt die Geschichte und ihre Positivität gegen die rationalistische Willkür wieder mehr zu Ehren brachte; aber es war ein Unglück für sie, daß sie auf ihrem Wege die Hegel'sche Philosophie fand, die sich ihr als Bundesgenossin anbot, und gegen deren Einflüsse sie sich im Verlaufe nicht hinlänglich abzuschließen vermochte.

Pendelbewegung, welche von dem einen Extrem sich abwendet, um dem entgegengesetzten zuzustreben, welches ebensoweit von der richtigen Mitte entfernt ist.

69. Aus dem idealen Kreise der Metaphysik, wo sie ihre Nahrung erhielt, ging die Bewegung dießmal rasch auf das practische Gebiet des Rechts und der Politik über. Der Gedanke eines universalen Geistes und universalen Willens, in welchem Hegel alle Bedeutung des individuellpersönlichen Denkens und Wollens hatte aufgehen lassen, konnte in der That von nun an seinen äußeren Abschluß nur darin finden, daß auch die individuellen Persönlichkeiten und particularen Existenzen mehr und mehr in dem pantheistischen Staatsgötzen aufgingen. Hat man ehedem die erstern nicht selten zu ausschließlich ins Auge gefaßt, und zuweilen auf Kosten der berechtigten Gesammtexistenzen betont, so trat nunmehr die gerade entgegengesetzte Zeitströmung ein, vielfach getragen und organisirt durch die moderne Rechts- und Staatswissenschaft. Und der Pendel hat noch keineswegs seinen Höhe- und Wendepunkt erreicht. Nicht nur treten in Theorie und Praxis die Individuen und Corporationen mehr und mehr in den Hintergrund vor dem „zum Bewußtsein gekommenen Staat", sondern auch die Staaten zweiter und dritter Ordnung vor den großen nationalen Berufsstaaten. Es ist schwer zu sagen, welche von diesen beiden Richtungen vorzuziehen ist, ob die des rationalistischen Individualismus, oder die des pantheistischen Gottstaates. In der Mitte zwischen Beiden liegt, wie ein verlorenes und verschlossenes Paradies, der geordnete Rechtszustand, Friede und Freiheit, während die Bewegung nach links wie nach rechts in ihrer äußersten Grenze die Verleugnung des Rechts und somit auch der Freiheit ist, einerseits auf dem Wege der Anarchie und des republikanischen Socialismus, andererseits auf dem Wege der Alles erdrückenden Centralisation und Staatsallmacht. Und doch nehmen beide Richtungen den ehrwürdigen Namen des Rechts als des eigentlichen Trägers in Anspruch; was auch ganz gut möglich ist; denn beiderseits wurde hinlänglich für die nöthige Elastizität dieses modernen Allerweltsbundesgenossen gesorgt. Das Recht ist ewig, unbeugsam, unveränderlich, — aber nur so lange es mit der ewigen Moral in unauflöslichem Bunde vermählt bleibt. Hier wie dort hat man dieses Band entweder gelöst, oder es zu einem bloß nominellen und unwirksamen gemacht; hier wie dort muß das endliche Facit dasselbe sein, — nämlich der Socialismus; vielleicht nicht

der blutrothe, — aber immerhin der Socialismus; er kann der revolutionären Tricolore entbehren und gedeiht vortrefflich unter der absoluten Staatsomnipotenz, die ihm obendrein eine edlere Haltung, eine bessere Dressur und mit der centralisirten Zwangsfähigkeit zugleich eine siegreichere Wirksamkeit verleiht [1].

70. Der Socialismus, d. h. das eigentliche Wesen und das Verderbliche desselben, wird überall da erblühen, wo das Rechtsprincip seine innere Verbindung mit dem Moralprincip verleugnet, und deshalb auf den Begriff eines bloß äußern Machtverhältnisses herabsinkt, zur Verwirklichung eines durch sich selbst heiligen Staats- oder Volkswillens. Die Anwendung dieses Princips ist an keine Regierungsform gebunden. Es bleibt sich gleich, ob die Willkür in der Form eines kaiserlichen Ukas die heiligsten Interessen und Rechte der katholischen Polen vernichtet, oder in der Form des souverainen Volkswillens die widersprechende Partei auf dem Blutgerüste zum Schweigen bringt, oder in der Form eines constitutionellen Parlamentsbeschlusses die Aufhebung der religiösen Genossenschaften, die Confiscation der geistlichen Güter, die Profanation der Kindererziehung, der Ehe u. s. w. durchsetzt. Auf den Socialismus, wie wir ihn hier auffassen, findet das Charakterbild, welches Freiherr von Ketteler, Bischof von Mainz [2], vom Absolutismus entwirft, seine volle Anwendung. „Der egoistische Mißbrauch der Staatsgewalt" (nämlich der nur auf Macht gestützte, der Moral entfremdete Gebrauch der Staatsgewalt auf dem ihrem Schutze anvertrauten Rechtsgebiete), so spricht sich dieser freimü-

---

[1] Nach Audisius unterscheidet sich der Socialismus vom Communismus dadurch, daß letzterer das Eigenthum direct und offen angreift und negirt, der erstere aber indirect und unter einem heuchlerischen Deckmantel. „Der Socialismus", sagt er, „spricht zunächst dem Staate oder der Staatsgewalt eine Art Omnipotenz zu, und bedient sich dann dieser Gewalt und ihrer Gesetzgebung, um das Eigenthum zu bevormunden, zu quälen und in Verzweiflung zu bringen. Die Allgewalt des Staates, die derselbe in Beziehung auf Besitz und Personen in Anspruch nimmt, ist die heuchlerische Maske, hinter welcher sich der Socialismus versteckt"... Er ist „eine Pest, die sich der Gesellschaft sehr leicht bemächtigt. Denn nicht aufeinmal, sondern nur allmählich und unvermerkt vergiftet er die Lehren, Institutionen und Rechtsanschauungen im Staats-, wie im Privat- und Civilrecht; ... thatsächlich hat er schon seit langer Zeit im Cabinet der Regierungen, im Kopf der Rechtsgelehrten und Gesetzgeber seinen Sitz aufgeschlagen." (Folgt dann unter Anderm der Hinweis auf die Säcularisation und Confiscation der Gott und den Armen geweihten Kirchengüter.) — Juris nat. et gent. fundamenta — l. II. tit. 1. Napoli. 1853.

[2] Freiheit, Autorität und Kirche. XIV.

thige Vertheidiger des Rechts und der wahren Freiheit aus, „ob sie sich „„von Gottes Gnaden““ oder von Volkes Gnaden nennt, ob sie sich auf Gottes oder auf Menschen Willen zu gründen behauptet, bildet das Wesen des Absolutismus und der schrankenlosen Centralisation.... Ob der römische Kaiser sagt: „„Mein Wohlgefallen ist das Gesetz der Welt““; — ob der protestantische Fürst sagt: „„Cujus regio, ejus religio““ — jeder muß glauben, was ich glaube, jedes Gewissen mein Gewissen als Richtschnur anerkennen; ob der sogenannte legitime Fürst sagt: „„L'état c'est moi““ — mein Wille ist der Staatswille; ob Robespierre sagt: „„Die Freiheit ist der Despotismus der Vernunft““ — die Vernunft aber, was ich und der Wohlfahrtsausschuß euch decretire, dem ihr unbedingt zu folgen habet, wenn ihr nicht auf die Guillotine geschleppt werden wollet; oder ob endlich der große Prophet des modernen Liberalismus, Casimir Perrier, sagt: „„Die Freiheit ist der Despotismus des Gesetzes““, — Gesetz aber, was ich mit den Kammermajoritäten euch vorschreibe; — das Alles ist im Grunde Eins, der Ausdruck für denselben Absolutismus der Staatsgewalt“ — und, setzen wir hinzu, derselben socialistischen Rechtsanschauung.

71. Ein Heilversuch in der Rechtslehre kann heute offenbar nicht mehr innerhalb jener engern Rahmen stehen bleiben, in welchen die Emancipation des Rechts von der Moral ursprünglich als Gedanke der rationalistischen Schule erschien. Die Kant'sche und überhaupt die ältere rationalistische Rechtstheorie an sich betrachtet hat gegenwärtig keine hervorragende practische Bedeutung mehr; sie ist vielmehr, wenigstens in wissenschaftlich maßgebenden Kreisen, ein bereits überwundener Standpunkt. Nur Eines in derselben, worauf Alles ankommt, wurde nicht, oder nur theilweise überwunden. Gerade das Gift nämlich, welches durch sie in die Rechtslehre kam, das Princip der Trennung des Rechts von der Moral, hat man beibehalten, um es in einer andern wissenschaftlichen Zubereitung, und mit neuen, zeitgemäßen Etiquetten wieder in die moderne, sogenannte historische oder objective Richtung der Rechtswissenschaft hineinzutragen. Eine Trennung des Rechts von der Moral im Sinne des rationalistischen Individualismus weist man hier allerdings mit conservativer und theilweise christlicher Entrüstung zurück; und wir wissen auch das Verdienst zu schätzen, daß gerade von dieser Seite der Hauptanstoß zu einer wirksamern Reaction gegen dieselbe ausging. Aber was kann es frommen, wenn man gewissermaßen die Untrennbarkeit von Recht und Moral und

die „ursprüngliche" ewige Grundlage des erstern betont, — daneben aber durch einen ausschließlichen Positivismus des Rechts dessen moralischen Charakter möglicherweise zu einer bloßen Fiction herabsinken läßt, und den Staats- oder nationalen Willen, als wäre er kraft göttlicher Verheißung unfehlbar, auf Grund dieser Fiction thatsächlich zum unumschränkten Herrn der Gewissen, weil zur einzig maßgebenden Richtschnur des Rechts, auch über und gegen die wirkliche Moral, die Moral des Gewissens, der Vernunft und des Christenthums, erhebt? —

72. Die Gesundheit der Rechtslehre, wie des daraus hervorgehenden Rechtslebens ist unstreitig dadurch bedingt, daß das schleichende Gift der Emancipation des Rechts von der Moral nicht halb, sondern entschieden, nicht nur von diesem oder jenem Standpunkt aus, sondern allseitig, nicht nur gegen den subjectiven, sondern auch gegen den „objectiven" Geist der Revolution überwunden werde. Das Rechtsgebiet, von welcher Seite man es betrachtet, hat mehrere Berührungspunkte, wo sich Recht und Sittlichkeit stets mit Nothwendigkeit begegnen und die Anerkennung ihrer innern Einheit, trotz der Verschiedenheit ihres äußern Auftretens, gebieterisch fordern. Wir wollen den hauptsächlichsten dieser Berührungspunkte Schritt für Schritt nachgehen, um überall dasselbe und wiederum dasselbe Resultat zu constatiren. Läßt sich dabei eine gewisse Wiederholung nicht vermeiden, so ist auch diese insofern nicht zwecklos, als sie dazu dient, ein wichtiges Princip nach Gebühr hervorzuheben.

IV.

Allopathischer Heilversuch in der Rechtslehre.

1. Das Gesetz.

(Syll. Th. 56.)

Die Gesetzeskraft. — Ihr Ursprung. — Die wahren „Menschenrechte" und das wahre Attentat gegen dieselben. — Ob Gesetzesgültigkeit im offenen Widerspruch mit dem natürlichen Sittengesetz.

Grundsatz. Keine Gesetzgebung außer auf Grund des als göttlich anerkannten Naturgesetzes.

73. Ist eine Gesetzgebung möglich, die das natürliche Sittengesetz ignorirt, dasselbe nicht als Basis voraussetzt? — Die christliche Wissenschaft wie der gesunde Menschenverstand antwortet mit einem entschiede-

nen Nein. Der Grund dieser Unmöglichkeit ist ein zweifacher; er liegt theils im Wesen der Gesetzeskraft überhaupt, theils in dem wesentlichen Zweck und Inhalt jedes Gesetzes, welches auf Gültigkeit, also auf Wirklichkeit Anspruch machen darf.

Es gehört zum Begriff des Gesetzes, daß es eine Verbindlichkeit auferlegen will, und zwar vernünftigen, mit Willensfreiheit begabten Wesen. In der Wirksamkeit des Gesetzes, vermöge deren es in den Persönlichkeiten, für welche es bestimmt ist, diese Verbindlichkeit hervorbringt, besteht die Gesetzeskraft; und ein Gesetz, das diese Wirksamkeit nicht hat, ist ebendadurch in Wirklichkeit kein Gesetz. Es kommt hiebei gar nicht darauf an, ob die Verbindlichkeit von größerer oder geringerer Ausdehnung, ob sie sich auf die innere Gesinnung oder nur auf äußere Handlungen und thatsächliche Leistungen erstrecke; nur darauf kommt es an, daß durch das Gesetz ein freies Vernunftwesen zu irgend Etwas, was es immer sei, verpflichtet werde. Diese Verpflichtung ist, eben weil einem Vernunftwesen als solchem auferlegt, eine moralische; denn sonst könnte sie, wie wir oben [1] genugsam gezeigt, nur eine physische Nöthigung sein, und der Steuereinnehmer würde somit mit dem Straßenräuber auf eine Linie gestellt. Es gibt also kein Gesetz, das nicht eine moralische Verpflichtung hervorbringt; und dieß bleibt wahr selbst in der Voraussetzung, daß man einem Gesetze nach der Absicht seines Urhebers nur den Charakter eines reinen Pönal- oder Strafgesetzes beilegen zu müssen glaubte. Denn in diesem Falle bleibt immerhin die Verpflichtung, nach erwiesener Uebertretung sich der gesetzlich verhängten Strafe ohne Widersetzlichkeit zu unterziehen; der Gegenstand der Verpflichtung ist ein anderer, die Natur der Verpflichtung bleibt dieselbe.

74. Fragen wir nun weiter, wo demnach die Quelle der Gesetzeskraft zu suchen sei? — so kann die Antwort demjenigen, der einen richtigen Begriff von dem Wesen der moralischen Verpflichtung überhaupt hat, nicht zweifelhaft sein. Dazu gehört vor Allem ein Machtgebot, ausgehend von einem vernünftigen Willen. Allein sei es, daß dieser vernünftige Wille unmittelbar als der „kategorische Imperativ der practischen Vernunft" erscheint, oder als der Wille des menschlichen Gesetzgebers, nie kann dieser creatürliche, menschliche Wille moralisch verpflichten, wenn er nicht ein höheres, göttliches Patent aufzuweisen vermag, wenn er nicht im Namen dessen gebietet, dem es allein zukommt,

---

[1] Sieh Absatz 54.

ein freies Vernunftwesen sich unterzuordnen [1]. So wie also meine Vernunft, um mich zu verpflichten, ein Herold Gottes sein muß, so muß auch die obrigkeitliche Gewalt, um dieß zu vermögen, eine göttliche Sendung in Anspruch nehmen, sie muß gebieten als Stellvertreterin der göttlichen Gewalt [2]. Ein geschöpflicher Wille kann weder sich selbst noch Andere seinesgleichen kraft eigener Macht verpflichten, nicht sich selbst, weil es ein Widerspruch wäre, daß dasselbe Ich Oberer und Untergebener zugleich, als verpflichtend schlechthin wolle, als Uebertreter gleichzeitig auch nicht wolle; nicht Andere, weil die Menschennatur als solche in allen Menschen gleichen Ranges ist.

Wenn man sagt: durch die freie That eines Vertrages oder eines Gelübdes verpflichtet der Mensch sich selbst —, so bezeichnet man damit keineswegs die Quelle der Verpflichtung, sondern die nächste Veranlassung und Bedingung derselben, welche allerdings vom Menschen abhängig sein kann. Ich verpflichte mich, heißt also in diesem Falle so viel als: unter der Voraussetzung eines Gelübdes oder eines Vertrages existirt für mich die Verpflichtung, dieselben zu halten; aber diese Pflicht in sich ist nicht weniger göttlichen Ursprungs als die, welche das Gesetz hervorbringt. Die eigentliche Quelle der moralischen d. i. dem freien Vernunftwesen auferlegten Verpflichtung, wo und wie sie immer bestehen mag, ist daher unmittelbar oder mittelbar der heilige Wille dessen, welcher der Urheber und Ordner der Schöpfung und im Besondern der vernünftigen Schöpfung ist. In diesem Sinne sagt der hl. Thomas [3], daß das „ewige Gesetz" die gemeinschaftliche Quelle sei, aus der alle andern Gesetze abgeleitet werden; indem er zugleich an die Worte des heiligen Augustin [4] erinnert: „Es gibt nichts Gerechtes und Legitimes im zeitlichen Gesetze, das nicht vom ewigen Gesetz durch die Menschen abgeleitet wäre."

75. Uebrigens ist diese Wahrheit noch von einer andern Seite ein-

---

[1] Sieh Absatz 53—56.

[2] Eben dieses bedeuten die Worte Baco's: „Auf das Ebenbild Gottes im Menschen gründet sich alle menschliche Herrschaft. (Lasset uns schaffen den Menschen nach unserm Bilde und er soll herrschen) .. das ist der wahre Urtitel, der wahre ursprüngliche Investiturbrief Gottes an den Menschen für jede Art von Herrschaft. Nimm dieses Gottesbild vom Menschen, und du entkleidest ihn jedes Rechtes auf irgend welche Gewalt. Daher die Klage des Propheten Osea: sie waren Könige aber nicht durch mich (non ex me — nicht in meinem Auftrag); sie haben Fürsten eingesetzt, aber ich kannte sie nicht." De bello sacro. Sieh de Bonald, legislation primitive, oeuvres t. I. p. 232. Bruxelles. 1845.

[3] Summ. theol. I. II. q. 3. a. 3. [4] De libero arb. I. c. 6.

leuchtend. Wie sehr auch die positiven Gesetze, d. h. solche, welche nicht als Bestandtheil der ewigen Ordnung vom nothwendigen göttlichen Willen, sondern von einer freien Anordnung des Gesetzgebers herrühren, seien sie nun unmittelbar göttlichen oder menschlichen Ursprungs, ihrem Inhalte nach sich von dem unabänderlichen und nothwendigen natürlichen Sittengesetze unterscheiden, — so können erstere doch ihre verpflichtende Wirkung auf die Vernunftwesen nur insofern ausüben, als sie logisch letzteres voraussetzen und sich auf dasselbe berufen. Denn wie könnte ich mich durch ein menschliches Gesetz für verpflichtet halten, wenn die Vernunft, d. h. das göttlich nothwendige Sittengesetz, mir nicht sagte, daß ich der rechtmäßigen Obrigkeit Gehorsam schulde? — wie könnte Gott selbst mich als vernünftiges Wesen durch ein übernatürlich geoffenbartes positives Gesetz verpflichten, wenn nicht jenes durch Gottes Heiligkeit selbst absolut gültige Gesetz mir geböte, dem erkannten göttlichen Willen unbedingt mich unterzuordnen?[1] — Kant hat diesen Grundsatz geahnt, aber ihn durch einen wesentlichen Irrthum gefälscht, indem er behauptete, daß die menschliche Vernunft nur ihrem eigenen Gesetz unterthan sein könne. Er hat das Gesetz der Vernunft mit dem göttlichen Sittengesetze verwechselt, die natürliche Promulgation des Gesetzes mit dem Gesetze selbst.

76. Was der gesunden Philosophie keineswegs unbekannt ist, das hat uns überdieß der Geist Gottes auf dem Wege des Glaubens in den Schriften sowohl des alten als des neuen Testamentes vollends verbürgt. Die Worte der unerschaffenen Weisheit: „Durch mich regieren die Könige und beschließen die Gesetzgeber Gerechtigkeit“ — (Sprichw. VIII. 15) und der Ausspruch des Völkerapostels: „Jede Gewalt ist von Gott“ (Röm. 13) sind nicht nur die einfache Bestätigung des Gesagten; sie sind und bleiben das einzig wahre Palladium der menschlichen Würde und Freiheit, die charta magna der „Menschenrechte“. Es sind dieß keine leeren Namen, wofür sich die Menschen umsonst begeistern, es sind kostbare von Gott selbst verbriefte und

[1] „Wenn es kein natürliches Gesetz gibt, welches befiehlt, die gemachten Gesetze zu befolgen, zu was dienen sie denn? Versprechungen, Verträge, Eide sind nichts als Worte; es ist ebenso leicht, diese eitlen Bande zu lösen, als sie zu knüpfen. Ohne die Lehre von einem göttlichen Gesetzgeber ist jede moralische Verbindlichkeit ein Wahn. Gewalt von der einen Seite, Ohnmacht von der andern, das ist das ganze Band der menschlichen Gesellschaft.“ Bergier, traité historique et dogmat. de la vraie religion. t. III. ch. VIII. art. 1. §. 12. p. 430. Paris. 1784. Nach Tertull. Apol. 45.

durch das Christenthum zu höherem Werthe potenzirte Güter, sie fassen sich zusammen in dem großen Privilegium der vernünftigen Creatur, mittelbar oder unmittelbar nur Gott allein unterworfen zu sein.

Die Geschichte hat viele Attentate gegen diese Menschenrechte aufzuweisen. Als das Christenthum seine Mission auf Erden begann, fand es nur einen geringen Procent der Menschheit noch im Besitze derselben; Gewalt und Habsucht hatte die weitaus größere Zahl zum Range der Vernunftlosen herabgewürdigt. Selbst diejenigen, welche keine Sklavenketten trugen, besaßen ihrer Mehrzahl nach die wahre Freiheit und Menschenwürde nicht mehr. Denn statt dem lebendigen Gotte zu gehorchen, hatten sie sich creatürlichen Götzen und ihren eigenen Leidenschaften unterworfen. Das war ein beklagenswerthes Attentat gegen die Menschenrechte, aber es war mehr factisch als principiell, und ebendeshalb heilbar. Ein weit schwereres Attentat gegen dieselben ist die principielle Emancipation des Menschen von Gott, um ihn nur dem Menschen dienstbar zu machen; ein Attentat, das an innerer Tragweite die Sklaverei der alten Welt weit übertrifft, ist die sogenannte „Philosophie der Menschenrechte", welche es unternahm, mitten im Lichte der christlichen Civilisation, nicht etwa einen Bruchtheil, sondern die ganze Menschheit (weil principiell) zum Sklavendienste und Götzencult zu degradiren; sprechen wir es aus: dieses Attentat ist das Grundprincip des modernen Liberalismus, das den Menschen zumuthet, statt freie Diener, ja Kinder Gottes, nur Knechte reiner Menschenwillkür, willenlose Räder einer gottlosen und doch souverainen Menschenmaschine zu sein [1]. Eine zufällige, vielleicht sogar mit Brant-

---

[1] Das letzte Wort dieser fortschrittlichen Weisheit wurde auf dem Lütticher Studentencongreß (29., 30. und 31. October 1865) ausgesprochen. Die „Historisch-politischen Blätter" (1865. Bd. 56. Art. „Randglossen zu dem Studentencongreß in Lüttich") resumiren aus den daselbst gehaltenen Reden die betreffenden Aeußerungen folgendermaßen: „Wir bekennen uns offen zum Materialismus. Wir sind Revolutionäre, Socialisten, Atheisten. Nachdem wir die Auctorität Gottes abgeschüttelt, wollen wir auch von keiner menschlichen Auctorität etwas hören. Das ist die Wissenschaft oder sie ist nichts. Mit Gewalt muß man die Menschheit zum Fortschritte bringen. Die rothe Fahne ist das wahre Banner der Freiheit. Es lebe Danton, Marat, Robespierre und alle jene Helden des Jahres 93! Ihr Beispiel muß man befolgen, um den letzten Rest von Auctorität abzuschaffen — sei's auch in Strömen von Blut." — Diese Aeußerungen repräsentiren in der That nur die logische und ehrliche Entwicklung des aufgestellten Princips. Weiter konnte hierin selbst der Genfer „Friedenscongreß" 1867 nicht gehen; doch hat er die Lütticher

wein künstlich hervorgebrachte Stimmenmehrheit, welcher man dann den Namen Volkswillen beilegt, oder ein abstractes Wesen, welches da Gesetze gibt, man weiß nicht, wie und woher, und welches man Staat nennt, die sollten mir als eben so viele unabhängige Majestäten und Selbstzwecke imponiren und die Oberherrschaft Gottes ersetzen? — Man weiß in der That nicht, ob man sich mehr über die gründliche Menschenverachtung, die sich in dieser Zumuthung ausspricht, oder über den Hohn wundern soll, womit man dieselbe begleitet, indem man der verrathenen und geknechteten Menschheit unter betäubendem Geschrei gleichzeitig zu dieser neuen „Freiheit" gratulirt![1] — Dieser Taumel wird vorübergehen, und dann wird, so hoffen wir, die ernüchterte Menschheit einsehen, daß die wahre Freiheit und persönliche Würde der gewissenhafte Gehorsam gegen das Gesetz Gottes ist. Die richtige Würdigung dieses Grundsatzes, von Seite der menschlichen Gesetzgeber wie der Unterthanen, wäre hinreichend, alle socialen Krankheiten zu heilen, alle brennenden Fragen zu lösen und ein Paradies auf Erden zu schaffen[2].

77. Dieser Grundsatz, sagten wir, muß auch von Seite der menschlichen Gesetzgeber seine Anerkennung finden; und dieß führt uns auf ein

---

Expectorationen dadurch wesentlich illustrirt, daß er sie ihrem wahren practischen Zielpunkt bereits näher gerückt hat.

[1] Schon Göthe hat die Bemerkung gemacht: „Man hört nie mehr von Freiheit reden, als wenn eine Partei die andere unterjochen will"; — und einen wirklichen Fortschritt erkannte er darin so wenig, daß er „unsere ganze jetzige Zeit eine rückschreitende" zu nennen wagte.

[2] Von Bonald beleuchtet diese Wahrheit in dem eben citirten Werke (a. a. O. S. 230 und 231) folgendermaßen: „Der Grundsatz, daß alle Souverainetät in Gott ist und alle Macht von Gott kommt, gibt dem Menschen eine hohe Vorstellung von seinem Werthe, indem er ihm in Erinnerung bringt, daß er seiner Natur nach unabhängig von seinesgleichen und Gott allein untergeben sei; er gibt dem Mächtigen eine strenge Vorstellung von seinen Pflichten, indem er ihn lehrt, daß er seine Macht von Gott selbst erhalten habe, und daß er ihm von dem Gebrauche dieser Macht Rechenschaft geben müsse; er sagt ihm, daß wenn er unterläßt, seine Gewalt nach dem Willen Gottes zu regeln, und sie zur Aufrechthaltung der Naturgesetze oder der göttlichen Anordnungen für die Gesellschaft anzuwenden, er aufhöre, der Ausspender der Gnade Gottes unter den Menschen zu sein, vielmehr nichts bleibe als ein Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit. . . . Und welcher Unterschied ist z. B. zwischen den Gefühlen einer edlen und stolzen Unabhängigkeit, die den Menschen der Gedanke einflößt, nur Gott als Souverain, die Menschen aber nur als dessen Diener über sich zu haben; — und jener zugleich aufrührerischen und sklavischen Unterwürfigkeit, welche auf die Meinung gegründet ist, daß die Souverainetät ursprünglich in den Menschen ruhe, und daß sie nach Gutdünken darüber schalten und walten können."

anderes Moment, worauf die nothwendige Beziehung jedes Gesetzes zum natürlichen Sittengesetze beruht, nämlich auf dessen Zweck und Inhalt. Wenn es fest steht, wie nachgewiesen worden, daß wahre Verpflichtung eines Vernunftwesens entweder gar nicht existirt, oder aber stets mittelbar oder unmittelbar dem gesetzgebenden Willen Gottes entstammt, dann folgt offenbar noch ein anderes Entweder — Oder, welches ebensowenig übersehen werden darf. Es folgt daraus, daß ein positives Gesetz entweder keinen Anspruch auf objective Gültigkeit und verpflichtende Kraft haben kann, oder aber seinem Inhalte nach so beschaffen sein muß, daß Gottes heiliger Wille selbst es vertreten kann. Letzteres aber ist ganz gewiß nicht der Fall, so oft der Inhalt eines Gesetzes dem natürlichen Sittengesetz widerspricht.

Wir wissen, daß wir hiemit im Lichte eines gewissen modernen Staatsrechtes eine juridische Ketzerei aussprechen, aber zu unserem Troste sind wir uns nicht weniger bewußt, ebendamit weiter Nichts, als ein philosophisch, sittlich und theologisch unantastbares Princip[1] geltend zu machen, welches nicht nur die Religion, sondern der gesunde Menschenverstand längst endgültig anerkannt hat. Unter den wesentlichen Bedingungen, an welche die verpflichtende Kraft eines Gesetzes geknüpft ist, wird deshalb von den älteren Rechtsphilosophen stets auch die ethische Möglichkeit des Inhaltes hervorgehoben. Ethisch möglich aber ist eine Handlung nur dann, wenn sie keinem natürlichen und überhaupt keinem unbedingten göttlichen Gesetze zuwider ist[2]. Sobald man die richtige Ansicht von dem Wesen und dem Ursprung der Pflicht[3] hat, kann darüber auch gar kein Zweifel obwalten. Wollte man das Gegentheil annehmen, wäre man genöthigt, dem göttlichen Wollen selbst einen flagranten Widerspruch mit sich selbst zuzumuthen, ja eine offenbare Verleugnung seiner Heiligkeit, indem er mit göttlicher Sanction auf dem Wege der positiven Gesetzgebung das

---

[1] „Lehret es (das christliche Volk) . . . es gebe keine Gewalt außer von Gott . . . und deshalb könne das Gebot der obrigkeitlichen Gewalt zu gehorchen von Niemanden ohne Sünde verletzt werden, es sei denn, es würde etwas befohlen, was den Gesetzen Gottes und der Kirche widerstreitet." Encyclica „Qui pluribus" vom 9. November 1846 (Acta Pii IX. p. 12).

[2] „Ein ungerechtes oder unsittliches Gesetz ist kein Gesetz." Suarez, De leg. l. III. c. 12. §. 4; — c. 19. §. 11; — l. I. c. 9. — S. Thom. I. II. q. 95. a. 2 et 3; — q. 96. a. 4. — S. Aug. De lib. arb. I. c. 5.

[3] Sieh Absatz 53 f.

Vernunftwesen zu einer Handlung verpflichtete, welche er kraft seiner Heiligkeit demselben gleichzeitig unbedingt verbieten muß. Zumal eine geschöpfliche Autorität nicht anders als im Namen Gottes verpflichten kann, müßte ein unsittliches d. i. unsittliche Handlungen vorschreibendes Gebot, wenn es objective Gültigkeit hätte, nothwendig Gott selbst compromittiren. Eine derartige Willensäußerung eines menschlichen Gesetzgebers kann ohne Zweifel mit Gewalt und Zwang durchgeführt werden, verpflichten kann sie nie; sie wäre in diesem Falle kein wirkliches Gesetz, sondern ein despotischer Gewaltact.

78. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß die objective Gültigkeit eines Gesetzes von einer bloß subjectiven, zufälligen Meinung der Untergebenen abhängig gemacht werden soll. Wenn wir einem unsittlichen Gesetz jede verpflichtende Kraft absprechen, so setzen wir selbstverständlich voraus, daß dessen Inhalt ein notorisch unsittlicher sei; denn da die rechtmäßige Auctorität das Recht hat, Gesetze zu erlassen, so wäre die Unmacht derselben, zu verpflichten, eine Ausnahme, welche keine Geltung haben kann, bevor sie erwiesen ist. Auch soll nicht gesagt werden, daß ein wie immer ungerechtes Gesetz (lex injusta) dem unsittlichen (lex inhonesta) bezüglich der Unfähigkeit zu verpflichten gleich zu stellen sei. Ungerecht kann nach der Lehre des hl. Thomas [1] ein Gesetz genannt werden, entweder weil es eine an sich ungerechte oder sonst verwerfliche Handlung befiehlt [„per contrarietatem ad bonum divinum“], und insofern ist es mit dem unsittlichen ein und dasselbe; oder es ist ungerecht, weil der Befehl selbst abgesehen von dem sittlichen Charakter des Inhalts gegen ein wohl begründetes und wirkliches Recht verstößt [„per contrarietatem ad bonum humanum“]. Wenn also von einem ungerechten Gesetz als von dem unsittlichen zu unterscheiden die Rede ist, kann es nur in letzterm Sinne verstanden werden. So aber können Gesetze nach demselben heiligen Lehrer in mehrfacher Beziehung ungerechte sein, entweder weil sie nicht auf das Gemeinwohl (bonum commune) abzielen, sondern allgemeine Lasten zum ausschließlichen Privat- oder Parteinutzen auferlegen; oder weil der Gesetzgeber die Schranken seiner Vollmacht überschreitet; oder endlich weil die zum allgemeinen Wohl erforderlichen Lasten und Opfer in willkürlicher Weise ohne einen billigen Maßstab der Gleichheit auf die Unterthanen vertheilt werden. In allen diesen Fällen nun, vorausgesetzt,

---

[1] Summ. I. II. q. 96. a. 4.

daß sie notorisch und objectiv begründet sind und nicht bloß auf leeren Meinungen und Selbsttäuschungen beruhen, trägt der hl. Thomas kein Bedenken, auch dem ungerechten Gesetze an sich betrachtet die objective Gültigkeit abzusprechen, ohne jedoch dessen indirecte und practische Verbindlichkeit ganz in Abrede zu stellen. Damit hat er nur folgerichtig den obenerwähnten unumstößlichen Grundsatz von dem Ursprung der Verpflichtung in Anwendung gebracht. Offenbar kann dem dreimal heiligen Gott, dem wahren und ersten Urheber jeder Verpflichtung, ebensowenig zugemuthet werden, ein ungerechtes Gesetz zu unterschreiben, als einem unsittlichen seine Zustimmung zu geben. Gleichwohl wäre es ein schwerer Irrthum nicht nur gegen die Lehre der Vernunft, sondern auch gegen die Lehre der Kirche, wenn man daraus den Schluß ziehen wollte, daß das Gewissen der Untergebenen dem einen wie dem andern gegenüber gleich unberührt bleibe. Zwischen beiden liegt der wesentliche Unterschied, daß dem unsittlichen Gesetz immer eine ethische Unmöglichkeit des Gehorsams entgegensteht, vermöge deren es ohne Verletzung des ewigen und göttlichen Gesetzes nicht befolgt werden kann, während dieser Charakter nicht mit Nothwendigkeit, noch auch gewöhnlich an einem ungerechten Gesetze haftet. So lange es sich um Beeinträchtigung von Rechten handelt, welche an sich nicht schlechthin unveräußerlich sind, und deren Behauptung durch keine höhere und unbedingte sittliche Pflicht geboten ist, steht einer Verzichtleistung auf dieselben von Seite des Gewissens nichts entgegen. Der Untergebene darf also in allen diesen Fällen sich dem ungerechten Gesetze fügen und er ist überdieß zuweilen dazu verpflichtet, insofern die schuldige Rücksicht auf zu vermeidendes Aergerniß, auf Störung der bestehenden öffentlichen Ordnung oder Mißachtung ihrer Organe u. s. w. diese Verbindlichkeit in sich schließt. Nicht das ungerechte Gesetz an sich betrachtet legt möglicherweise diese Verpflichtung auf, sondern das natürliche und göttliche Gesetz, welches befiehlt, jenes Aergerniß zu meiden, die öffentliche Ordnung, die öffentliche Gewalt zu respectiren. Nur in dieser indirecten Weise kann ein seinem Zweck oder Inhalt nach rechtswidriges und deshalb bloß formell gültiges Gesetz zufällig die Kraft beanspruchen, die Gewissen zu binden d. h. zu verpflichten [1].

---

[1] „Hujusmodi (leges injustae) magis sunt violentiae quam leges. . . Unde tales leges non obligant in foro conscientiae nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem; propter quod etiam homo juri suo debet cedere, secundum illud Matth. V. 41. „qui angariaverit te mille passus, vade cum eo

Wir glauben aus dem Gesagten den vollgültigen Schluß ziehen zu dürfen, daß keine positive Gesetzgebung möglich ist, die nicht auf dem Fundament des als göttlich anerkannten natürlichen Sittengesetzes beruht, folglich auch keine, welche principiell die religiöse Beziehung des Menschen zu Gott leugnet oder ignorirt.

2. Das Recht als rechtliche Norm.

Der Rechtsbegriff. — Die ältere und die neuere Auffassung. — Prüfung derselben. — Rechtfertigung der erstern und Bedenken gegen die letztere.

Grundsatz. Das Recht ist dem Begriffe und Wesen nach Bestandtheil des allgemein Sittlichen.

79. Das Recht — die Rechtsordnung — ein Recht oder Rechte besitzen — und besonders Recht und Unrecht (justum et injustum, fas et nefas) — Unrecht leiden oder zufügen u. s. w. sind Ausdrücke, die im menschlichen Verkehr ohne alle Erklärung allgemein verständlich sind, und die Ideen, die sich daran knüpfen, sind mit der Vernunfterkenntniß nicht weniger verwachsen als die Ideen der Sittlichkeit; ein Beweis, daß sie wie diese in der vernünftigen Natur ihre Grundlage haben. Wie alle wesentlichen Vernunftideen sind auch diese der directen Erkenntniß durch sich selbst klar und machen dem gemeinen Menschenverstande das Bedürfniß einer Definition derselben gar nicht fühlbar. Sie werden erst dann dunkel, wenn man es unternimmt, sie mit philosophischer Reflexion zu durchdringen und sich darüber Rechenschaft zu geben. Zunächst ist der Ausdruck das Recht von dem andern ein Recht oder Rechte in der mehrfachen Zahl zu unterscheiden. Das Recht ist gleichbedeutend mit Rechtsnorm, und bezeichnet im gewöhnlichen Verkehr nichts Anderes, als ein Gesetz oder eine gewisse Summe von Gesetzen, Verordnungen, Vertragsbestimmungen u. s. w., welche in

---

alia duo; et qui abstulerit tibi tunicam, da ei et pallium." Alio modo leges possunt esse injustae per contrarietatem ad bonum divinum, sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam vel ad quodcumque aliud, quod sit contra legem divinam; et tales leges nullo modo licet observare, quia sicut dicitur Act. IV., obedire oportet Deo magis quam hominibus." S. Th. l. c. Vgl. q. 93. a. 3. ad 2. — Ueber die sittliche Würde des Gesetzes, wie sie der christlichen Auffassung entspricht, gibt der hl. Thomas in diesem Theile der Summa (q. 90—98) überhaupt sehr gründliche und ausführliche Aufschlüsse. Die wichtigsten Stellen daraus finden sich auch in der weitverbreiteten Schrift des hochwürdigsten H. Bischof von Ketteler: Freiheit, Auctorität und Kirche XIX. excerpirt.

irgend einem socialen Verband als gemeingültige und äußerlich erzwingbare Norm anerkannt, beziehungsweise vernunftgemäß anzuerkennen ist. In diesem Sinne sprechen wir von Naturrecht, von Kirchenrecht, von Civilrecht, von römischem Recht u. s. w.[1] Zum Rechte in diesem Sinne gehören, gewissermaßen als Inhalt desselben, die einzelnen Rechtsverhältnisse d. h. die Rechte (rechtliche Befugnisse) mit den gegenüberstehenden Rechtspflichten. Denken wir uns ferner in angewandter Weise etwas als dem Recht (Rechtsnorm) entsprechend, so nennen wir dieß abermal Recht (justum) und dessen Gegensatz Unrecht (injustum), für welche Bezeichnungen in einer weiteren moralischen Ausdehnung auch die Ausdrücke erlaubt (fas) und unerlaubt (nefas) zutreffend sind. Mit Rücksicht auf diese gegenständliche Bedeutung des Wortes Recht, welche dem natürlichen Rechtsgefühl am geläufigsten ist, pflegen wir zu sagen: „Recht ist Recht, und Recht muß Recht bleiben" — nicht ohne siegesbewußten Protest gegen jedes Attentat, welches zum Zwecke hat, dieses Palladium des Rechtsgefühls zu verletzen oder künstlich zu verdunkeln. Recht in diesem Sinne ist correlat zum Recht als Rechtsnorm betrachtet und theilt mit ihm dessen durchaus objectiven Charakter; denn es verhält sich zu demselben wie das Normirte zum Normirenden. Jenachdem daher die Rechtsnorm eine natürliche oder eine positive ist, erweist sich auch das Recht in letzterer Bedeutung als ein natürliches oder ein positives. Wir sprechen hier vorerst nur vom Rechte als Rechtsnorm betrachtet; in ihm erhält auch das Recht als Normirtes gleichzeitig seine Beleuchtung.

80. Wie haben wir uns nun das Recht in dem bezeichneten Sinne nach seinem tieferen Grunde zu denken? — Wir antworten mit Walter[2]: „Die Grundlage des Rechts und des Rechtsbegriffes ist das dem Menschen eingeborene Rechtsgefühl und Gewissen, welches die Uebereinstimmung der menschlichen Handlungen und Verhältnisse mit der Gerechtigkeit will. Dabei kann man jedoch nicht stehen bleiben, sondern man muß auch nach dem objectiven, außerhalb des Menschen liegenden Grunde fragen, worauf die Gerechtigkeit selbst beruht. Dieses Objective ist aber die über dem Menschen stehende sittliche Weltordnung, und das Rechts-

---

[1] In analoger, aber abgeleiteter Weise wird die Bezeichnung Recht auch auf die wissenschaftliche Bearbeitung des Rechtes in dieser Bedeutung übertragen.

[2] Naturrecht und Politik im Lichte der Gegenwart. §. 60.

gefühl und das Gewissen sind eben die Organe, welche Gott dem Menschen verliehen hat, um diese unsichtbare Ordnung zu erkennen und mit ihr in Verbindung zu treten. Sie sind die Augen des Geistes, welche in die dem irdischen Auge unerreichbare übersinnliche Welt hinüberleuchten. Das Recht und die Gerechtigkeit sind also, in ihren letzten Gründen aufgefaßt, die aus den Eigenschaften Gottes fließenden Gesetze der sittlichen Weltordnung, die sich dem Menschen durch das Organ des Gewissens als solche, also als Willen Gottes und als eine über dem Menschen stehende Macht ankündigen." — So ist es in der That; das Gewissen des Menschen muß man vor Allem befragen, um sich über den Begriff des Rechtes, seinen wahren Charakter und seinen Ursprung zu orientiren. In diesem Lichte erscheint das Recht mit Evidenz gleich der Sittlichkeit als eine unbedingte Forderung der vernünftigen Natur, als ein Bestandtheil der von Gott mit Nothwendigkeit gewollten Weltordnung, es ist die sittliche Ordnung selbst, nicht zwar nach ihrer ganzen Ausdehnung, sondern in der besondern Beziehung zur Gerechtigkeit, deren Aufgabe es ist, die Menschheit in ihrem gesellschaftlichen Dasein Gottes Heiligkeit und Weisheit gemäß zu ordnen und in dieser Ordnung zu erhalten.

In der Anerkennung der sittlichen Grundlage und der Heiligkeit der Rechtsordnung von Seite ihres Ursprungs stimmt die neuere Rechtswissenschaft, soweit sie dem Christenthum angehört, vollkommen überein. Ja selbst über die christlichen Grenzen hinaus bis in das Lager des neuheidnischen Radicalismus hinein erzwingt sich die Macht dieser Wahrheit noch ihre Geltung.

81. Nicht so übereinstimmend wird die Frage beantwortet, in welchem Verhältnisse das Recht seinem Begriffe und Wesen nach zur Sittlichkeit stehe? — mit andern Worten, ob das Recht, um überhaupt Recht zu sein und zu bleiben, keinen andern Charakter der Heiligkeit als Wesensbedingung in Anspruch zu nehmen brauche, als nur eben seinen Geburts- und Heimatschein, wodurch es seine entfernte und ursprüngliche Verwandtschaft mit der Sittlichkeit, sein Entstehen aus einer ursprünglich sittlichen Idee, nachzuweisen vermag. Nicht das ist die Frage, ob eine solche Legitimation dem Recht genügen könne, um irgend welche äußere und formelle Wirksamkeit auszuüben, d. h. sich in der Welt als Recht zu geriren und sogar seine Anerkennung zuweilen als Pflicht zu fordern, wo entweder der innere Charakter des Unrechts nicht erweisbar ist, oder wo höhere moralische Rücksichten eine solche

Condescendenz erheischen[1]. Auch fragt es sich hier nicht, ob ein so beschaffenes Recht thatsächlich mit diesem Namen bezeichnet werde. Denn glaublich wäre auch die schwarze Farbe geduldig genug, sich weiß nennen zu lassen, wenn einmal der Sprachgebrauch es so mit sich brächte. Um die Harmonie des Namens mit dem objectiv wahren Begriff und der Idee des Rechtes handelt es sich, wenn man fragt, ob das Recht, um Recht zu sein und zu bleiben, nicht nur in seinem idealen Ursprung und in seiner entfernten Grundlage, sondern fort und fort als mit der im Gewissen thronenden Macht, mit der Sittlichkeit, versöhnt und verwachsen gedacht werden müsse, so daß es aufhöre, Recht zu sein, wenn es dieses Bündniß thatsächlich geradezu aufhebt? Denn von der objectiven Idee einer Sache muß deren Begriffsbestimmung ausgehen, wenn wir nicht wollen, daß unter dem wandelbaren Einfluß der letztern die innere Wahrheit willkürlich verbogen, subjectivirt und gefälscht werde.

82. Mit dieser Streitfrage hängt der Vorwurf zusammen, welcher von den Neuern fast durchgängig gegen die ältere Rechtsanschauung erhoben zu werden pflegt: daß sie nämlich, um den Rechtsbegriff zu entwickeln, ausschließlich von dem Rechtsgefühl des Menschen und von der „Tugend der Gerechtigkeit" ausging, wodurch sie zu dem Schluß habe kommen müssen, daß das, was mit der Tugend der Gerechtigkeit übereinstimmt (justum), und Recht (jus) ein und dasselbe sei; sie hätte somit das Recht bloß nach seiner „subjectiven Seite" aufgefaßt und von der „objectiven" Bedeutung desselben keinen Begriff gehabt. Denn damit etwas der Tugend der Gerechtigkeit gemäß, also justum sei, sei auch die innere Gesinnung erforderlich, während das Recht im objectiven Sinne von dieser ganz unabhängig sei[2].

83. Es läßt sich thatsächlich nicht verkennen, daß in der Construction des Rechtsbegriffes zwischen der ältern und neuern Auffassung ein nicht unwesentlicher Unterschied besteht, und zwar nicht ohne tiefer liegenden Grund. Während erstere mit dem Staatsbegriff des älteren christlichen Naturrechts im Einklang ist, scheint letztere sich mehr an die Hegel'sche Richtung in der Construction der Staatsidee oder eine ihm verwandte anzulehnen. Hegel[3] hatte gesagt: „Der Staat ist

---

[1] Sieh Absatz 78.

[2] Vgl. das oben (S. 26) angeführte Urtheil Stahl's über die Rechtslehre des hl. Thomas.

[3] Philosophie des Rechts. §. 257 und 258. (WW. 8 Bd.)

die Wirklichkeit der sittlichen Idee, der sittliche Geist, als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß, und insofern er es weiß, vollführt.... Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewußtsein hat, das an und für sich Vernünftige[1]. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, sowie dieser Endzweck das höchste Recht gegen den Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein.... Indem er (der Staat) objectiver Geist ist, .. so hat das Individuum selbst nur Objectivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist." Dasselbe wird anderswo[2] zu einer Bemerkung über Methode verwerthet: „Der Geist hat Wirklichkeit, und die Accidenzen derselben sind die Individuen. Beim Sittlichen sind daher immer nur die zwei Gesichtspunkte möglich, daß man entweder von der Substanzialität ausgeht, oder atomistisch verfährt und von der Einzelnheit als Grundlage hinaufsteigt: dieser letztere Gesichtspunkt ist geistlos, weil er nur zu einer Zusammensetzung führt, der Geist aber nichts Einzelnes ist, sondern Einheit des Einzelnen und Allgemeinen." Diese höchst einflußreiche Hegel'sche Staatsidee, diese den göttlichen, substantiellen Willen (wir würden sagen das ewige Gesetz) auswirkende „Sittlichkeit", die sich in Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat und Weltgeschichte gliedert[3], fällt sodann zusammen mit der Idee des Rechts im weiteren Sinne, als einer sittlichen Welt, worin sich eben der „substantielle Wille" ein „objectives" d. h. in unserer Sprache ein geschichtlich räumliches Dasein in einem bestimmten Volke und weiterhin in einer bestimmten Völkereinheit gibt. Ohne uns weiter auf eine Exegese der Hegel'schen Ausdrücke „objectiv", „wirklich", „substantieller Wille" einzulassen[4], begnügen wir uns zu constatiren, daß ihnen unleugbar der eigenthümliche logische Pantheismus zu Grunde liegt, wornach die positiven Ausgestaltungen des Rechts, als dessen Wesen der Gedanke be-

---

[1] Vgl. „Der Staat ist göttlicher Wille, als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist". Ebendas. §. 270.

[2] A. a. O. §. 156.

[3] Philosophie d. Rechts. III. Thl. (WW. 8 Bd.). Vgl. Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie. V. Bch. II. Absch. 2. Kp. S. 436 ff. Rosenkranz, Hegels Leben. S. 131. Berlin 1844.

[4] Vgl. besonders Wissenschaft der Logik. I. Encyclopädie I. (WW. Bd. 4, 6.) — Stahl, a. a. O. S. 414 ff.

zeichnet wird, unmittelbare Selbstoffenbarungen Gottes sein sollen. Eine auf solcher Grundlage construirte Rechtsidee mußte selbstredend eine Anbetung der Macht im Gefolge haben, wie sie sich in dem berüchtigten Ausspruch verkörpert hat: „Was vernünftig ist, ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig" — d. h. was berechtigt ist vor der Vernunft, das erringt sich positive Geltung, und was positiv geltend ist, das ist berechtigt vor der Vernunft.

84. Die neuere Rechtsphilosophie, nach ihrer edleren Richtung betrachtet, hat nun freilich die pantheistische Grundlage Hegels verworfen und theilweise mit siegreichem Erfolg bekämpft [1]. Indem sie ihrerseits an die Stelle des sich realisirenden All-Ich's die realisirte Idee des weltordnenden persönlichen Gottes als „objectives Ethos" setzte, hat sie sich ohne Zweifel der christlichen Anschauung zugewandt, aber gleichzeitig von der ältern christlichen Auffassung sich entfernt, indem sie die Spuren des Hegel'schen Gedankens als einen Fortschritt [2] festhielt und zur Grundlegung der modernen Rechts- und Staatswissenschaft verwerthete. Von dieser Seite nun werden als das charakteristische Merkmal des Rechts die Objectivität und Wirklichkeit gegenüber der Subjectivität und Idealität, welche der Moral angehören, ganz besonders betont. Nicht darin jedoch liegt die wesentliche Entfernung von der älteren Rechtsanschauung (denn auch diese vindicirt dem Rechte Objectivität und Wirklichkeit); sondern vielmehr in der verschiedenen Bedeutung, welche diesen Worten unterstellt wird. „Das Recht", sagt Stahl [3], „ist das objective Ethos, die äußere Lebensgestaltung.... Sein hervorstechender Zug ist die stete Verwirklichung, d. i. die unausbleibliche Erfüllung im Einzelnen, der unausgesetzte Bestand im Ganzen. Das Recht ist nicht eine bloße Norm, sondern eine Ordnung, d. i. eben eine verwirklichte, stets befolgte Norm..... Es ruht denn auch die sittliche Macht des Rechts nicht,

---

[1] An diesem Verdienst gebührt Stahl ein hervorragender Antheil. Seine Philosophie des Rechts war, wie auch Trendelenburg bemerkt, „von entschiedener Wirkung auf die Zeitgenossen gegen die Dialectik der unpersönlichen Vernunft und deren Consequenzen im Recht." (Naturrecht. §. 15).

[2] Bluntschli (Allgem. Staatsrecht. I. Bd. 1. B. 4. Kp. München 1857) findet diesen Fortschritt „in der schärferen Ausscheidung des Staats- und des Privatrechtes einer- und des Staates und der Kirche andererseits" — womit man unter gewissen Vorbehalten einverstanden sein kann.

[3] Philosophie d. Rechts II. Bd. I. Abthl. 2. B. 1. Kp. §. 2. — Aehnlich sprechen sich Andere aus, theilweise citirt bei Walter: Naturrecht und Politik. §. 17.

gleich der Moral, in den sittlichen Ideen unmittelbar, sondern in dieser äußerlich bereits bestehenden Ordnung.... Solchergestalt ist das Recht einerseits eine Anforderung an den Willen — ein ethisches Gebot, andererseits eine mechanisch sich erhaltende Einrichtung. Diese Doppelnatur ist die Eigenthümlichkeit des Rechts." Man denkt sich nämlich die ganze sittliche Weltordnung Gottes als in zwei Gebiete getheilt. Das erstere hat die Bestimmung, das menschliche Individuum (das subjective Ich) als solches zu heiligen, und der Schwerpunkt seiner Macht ruht im Gewissen. Das zweite hat zur Aufgabe, die Menschheit in ihrer gemeinsam einheitlichen Existenz (als ein aus der Subjectivität herausgetretenes, objectives Ich) zu einem äußerlich sittlichen Dasein zu ordnen; sein Schwerpunkt liegt eben in diesem objectiven Ich, welches man das öffentliche Gewissen nennen kann; das erstere ist daher seiner Bestimmung und Sphäre nach „subjectiv", das andere „objectiv"; das erstere setzt den sittlich ordnenden Einfluß Gottes als einen unmittelbaren, das letztere bloß als einen mittelbaren voraus, welcher durch die Menschheit in „selbstständiger" Weise aber kraft „göttlicher Ermächtigung" vermittelt wird; das erstere ist die Moral, das letztere das Recht[1]. Das Recht erscheint demnach als eine „äußere Lebensordnung", die zwar aus der innern hervorgeht und von derselben mittelst des Rechtsgefühls genährt wird, und so in der Wurzel mit jener Eins ist, welche aber, als Product einmal verwirklicht, der erstern gegenüber selbstständig fortbesteht und zwar wesentlich als „menschliche Ordnung", wenn auch „gegründet auf Gottes Ermächtigung"[2].

85. Wie enge nun dieser Begriff des Rechtes sich an den modernen Begriff des Staates anschließt, ist durch sich selbst einleuchtend. Die in dem

---

[1] „Das sittliche Gebiet hat zwei Beziehungen, das Ebenbild Gottes im Menschen, und die Weltordnung Gottes im Menschengeschlechte. Jenes ist die Gottähnlichkeit, die Heiligung, zu welcher der Mensch, jeder für sich, berufen ist. Dieses ist die Gestalt und Ordnung, welche Gott für das gesammte Menschengeschlecht in seinem Zusammenleben, seiner gemeinsam einheitlichen Existenz bestimmt. . . . Das Ebenbild Gottes im Menschen zu erhalten ist nun bloß die Sache Gottes durch seine Gebote und seine innere Macht im Gewissen und der freien Erfüllung des Menschen. Aber die Weltordnung Gottes im Menschengeschlecht soll zugleich auch die menschliche Gesellschaft selbst erhalten durch eine menschliche Ordnung, die sie aufrichtet und der sie alle Einzelnen mit äußerer Macht unterwirft, und diese Ordnung ist — das Recht." (Stahl, a. a. O. §. 1.)

[2] Ebendas.

erwähnten Sinne als „verwirklicht" und bestehend gedachte Rechtsordnung ist in der That, von Subtilitäten abgesehen, schwer vom Staate selbst zu unterscheiden als der Leiblichkeit dieser Ordnung und als dem zu einem einheitlichen Bewußtsein concentrirten Inbegriff der socialen Institutionen. Ja dieselbe Ordnung, als activ d. h. Ordnung wirkend angesehen, ist außer dem speciell katholisch-kirchlichen Standpunkt reell Eines mit der Staatsgewalt. So wird dann „wirkliche" Ordnung folgerichtig gleichbedeutend mit der „positiven" und, practisch wenigstens, auch mit der staatlichen Ordnung. Ungeachtet dieser „Objectivität" wird jedoch auch eine „subjective Seite" des Rechts unterschieden. Dahin gehören die Rechte und Rechtspflichten, welche als Ausfluß des Rechts im objectiven Sinne die Einzelindividuen berühren und von diesen wahrzunehmen sind.

So im Wesentlichen die neuere Auffassung des Rechtes, deren Vorzug gerade darin gefunden wird, „daß der Staat und das Recht als ein einheitlicher, das ganze menschliche Dasein umfassender und sich überall durchdringender Organismus aufgefaßt werden"[1]. Jedenfalls hat dadurch die Rechtswissenschaft an äußerer Abrundung und Einfachheit der Behandlung gewonnen. Auch kann man dankbar dafür sein, daß auf diesem Wege manche Rechtsverhältnisse eine schärfere Begrenzung gefunden haben. Die Sympathie der Juristen konnte daher dieser Auffassung nicht fehlen, und wer bedenkt, daß in neuerer Zeit die Rechtsphilosophie ein den Juristen fast ausschließlich überlassenes Feld war, und meistens nur wie eine Einleitung zum Staatsrecht behandelt wurde, der findet es vollkommen begreiflich, daß dieselbe bald als maßgebend und herrschend erschien.

86. Nichts kann uns indeß ferner liegen, als das allgemein anerkannte hohe Verdienst im Geringsten verkleinern zu wollen, welches gerade die neuere Rechtswissenschaft sich thatsächlich um die Interessen der kirchlichen Freiheit erworben, und zwar zu einer Zeit, wo dieses Verdienst sehr theuer war. Man muß namentlich rühmend anerkennen, daß man auf katholischer Seite auch bei Annahme der genannten Grundanschauung stets bedacht war, durch gleichzeitige Betonung der positiven kirchlichen Rechtsordnung, ein göttliches Recht als Gegengewicht jenem menschlichen gegenüberzustellen und so den kirchlichen Standpunkt zu wahren. Ja man hatte auch überhaupt die löbliche Vorsicht, bei der

[1] Walter, a. a. O. §. 563.

wissenschaftlichen Verwerthung der Theorie alle jene Klauseln und Vorbehalte zu machen, welche man für nöthig erachtete, um verwerflichen Folgerungen, welche anderwärts gezogen wurden, möglichst vorzubeugen. Dahin gehört z. B. die Betonung der Rechte des Individuums, der Familie, der Corporationen dem Staate gegenüber, und die allerdings sehr wichtige Bemerkung, daß der Staat mit seiner äußern Rechtsordnung doch nicht als ein Selbstzweck gedacht werden dürfe. — Wenn aber je die Philosophie aus der Hand der Fachwissenschaft ihr Erbtheil zurückfordern wird, so wird sie sich damit schwerlich begnügen. Sie wird vor Allem nach den Principien fragen, in der Ueberzeugung, daß nur von diesen aus das Gebiet der theoretischen und practischen Consequenzen beherrscht werden kann. Bei einer objectiven Beurtheilung des Werthes der modernen Rechtsanschauung kommt es also hauptsächlich auf die Frage an, ob hier nicht bewußt oder unbewußt ein Princip preisgegeben werde, das unter allen Umständen festzuhalten war? Vielleicht kann ein Blick auf den Standpunkt der Alten uns diesen Aufschluß geben.

87. Die ältere Rechtsphilosophie, von Aristoteles und Plato angefangen, behandelte, wie Trendelenburg [1] sich ausdrückt, das Juridische und Ethische, das Legale und Moralische „im Gedanken der Einheit". Der Grund dieser Thatsache war kein anderer, als die übereinstimmende und über allen Zweifel erhabene Ueberzeugung, daß nicht nur die ursprüngliche Basis, sondern der Begriff des Rechts im wesentlichen und innern Verhältniß zu dem Inhalt des Sittlichen stehe. Innerhalb des Sittlichen mußte daher auch die Idee des Rechts gesucht und gefunden werden, und keine Einrichtung, welche außerhalb des Sittlichen d. h. unabhängig oder gar gegensätzlich ihm gegenüberstand, durfte sich den geheiligten Namen des Rechts anmaßen. Der Ausgangspunkt zur Erklärung des Rechts konnte hier allerdings kein anderer sein, als die Gerechtigkeit; aber nicht, wie Stahl irrthümlich unterstellt, die Tugend der Gerechtigkeit, sondern das „justum" im Sinne des heil. Thomas, d. i. das ausschließlich Objective, das Object der Gerechtigkeit („objectum justitiae"), dessen charakteristisches Merkmal noch obendrein ausdrücklich dahin präcisirt wird, daß es eben als „justum" oder „rectum" (das Gerechte, Rechte) ganz unabhängig sei von der persön-

[1] Naturrecht, §. 15.

lichen Gesinnung des Handelnden[1]. Genau denselben Weg haben nach dem heil. Thomas im Wesentlichen alle ältern Rechtsphilosophen eingehalten, durchweg ausgehend von dem „justum" als der objectiven Gerechtigkeit, dem Gerechten [2]. Gerade hierin nun erkannten die Alten beinahe übereinstimmend die hauptsächlichste und zunächst liegende Bedeutung des Wortes Recht (jus), welches in so fern als gleichbedeutend mit „justum" hingestellt wird; und zwar wird der letztere Ausdruck in seiner ganzen Ausdehnung genommen, das ganze Gebiet des objectiv Gerechten umfassend, und nicht etwa bloß auf privatrechtliche Verhältnisse anwendbar. Das aber ist in Wahrheit nichts Anderes als der Begriff des Rechtes in jenem Sinne, in welchem es als Normirtes mit dem Recht als Normirendem (Rechtsnorm), in objectiver und wesentlicher Correlation [3] und gewissermaßen als ein Ausfluß desselben gedacht wird [4]. Von hier aus gelangen sie ohne Mühe zum correcten und vollständigen Begriff des Rechtes als Rechtsnorm, von der obersten und absolutesten Norm alles Rechtes, dem ewigen Gesetze angefangen, bis zu den letzten Ableitungen desselben in der menschlichen Gesetzgebung, insofern durch diese wie durch jene die vom Schöpfer gewollte Gliederung und Ordnung der Menschheit als solcher (als „Communitas" — „ad bonum commune") vollzogen werden soll, einerseits in unmittelbarer (natürliches und göttliches Recht), andererseits in mittelbarer Weise (positives menschliches Recht). Gerade mit Rücksicht auf diesen Beruf des Rechtes, die von Gott gewollte gesellschaftliche, also äußere Ordnung zur Vollziehung und Verwirklichung zu bringen, legten daher die Alten nicht weniger als die Neuern dem Rechte die wesentliche Eigenschaft der äußern Erzwingbarkeit als etwas ganz Selbstverständliches bei [5]. Auch blieb bei dieser philosophischen

---

[1] „Rectum, quod est in opere justitiae, etiam praeter comparationem ad agentem constituitur. . . Justum dicitur aliquid quasi habens rectitudinem justitiae, ad quod terminatur actio justitiae, etiam non considerato, qualiter ab agente fiat." S. Thom. Summ. II. II. q. 57. a. 1.

[2] Vgl. u. A. Suarez, de leg. l. I. c. 2. — Lessius, de justitia et jure. l. II. c. 2.

[3] Sieh Absatz 79.

[4] Wie Suarez (a. a. O.) bemerkt, hat schon der hl. Aug. (de civit. l. 19. c. 21.) es als ein von den Philosophen anerkanntes Princip erklärt, „daß sie Recht (jus) das nennen, was aus der Quelle der Gerechtigkeit hervorging (quod de justitiae fonte manavit)".

[5] „Lex de sui ratione duo habet: primo quidem quod est regula huma-

und christlichen Weltanschauung das Resultat der Sache nach ganz dasselbe, wenn man, wie einige es thaten, die Bezeichnung jus von „jussum" (das Befohlene, gesetzlich Bestimmte) ableitend, statt des justum diesen letztern Begriff vorzugsweise in's Auge faßte.

88. Wenn man den Ausdruck „subjectiv" nicht etwa im Gegensatz zu der Hegel'schen „Objectivität" [1] verstehen will, so ist es in der That schwer zu begreifen, wie man trotzdem der Rechtslehre der Alten den landläufigen Vorwurf machen kann, sie hätten das Recht nur „nach der subjectiven Seite hin" gekannt und aufgefaßt. Abgesehen von der Hegel'schen Begriffsverwirrung nennen wir etwas subjectiv, in wiefern es von der invividuellen Geistesthätigkeit einer Person bedingt, objectiv hingegen, inwiefern es in seinem Sein oder Bestehen davon unabhängig ist. So ist in Beziehung auf die Erkenntniß die Wahrheit evidenter Vernunftprincipien nebst Allem, was mit unumstößlicher Gewißheit daraus gefolgert werden kann, stets objectiv, während die Subjectivität dem Irrthum und dem wandelbaren Meinen und Vermuthen eigen ist. In Beziehung auf die Willensthätigkeit kommt dem menschlichen Handeln Objectivität zu, insofern ich den sittlichen Inhalt desselben an sich betrachte, wie er durch den Gegenstand desselben bedingt ist, Subjectivität aber, insofern ich auf die Absicht und die Beweggründe des Handelnden Rücksicht nehme. In diesem Sinne ist ein mit Zurechnungsfähigkeit begangener Mord, Raub, Verleumdung allezeit objectiv eine verdammungswürdige Rechtsverletzung, welches immer die subjectiven Beweggründe des Handelnden sein mochten. Wo ist denn nun in der erwähnten Auffassung demgemäß die subjective Einseitigkeit, „die subjective Seite"? — zu dieser Frage ist man hier wohl berechtigt. Wenn man aber damit sagen will, der Rechtsbegriff der Alten habe sich lediglich auf die Bedeutung des Rechts als einer rechtlichen Befugniß beschränkt, welche man heute zugleich mit der gegenüberstehenden Rechtspflicht, freilich sehr ungenau und uneigentlich, die „subjective Seite" des Rechts zu nennen pflegt, — so ist das, wie aus dem Gesagten genugsam erhellt, ebenso wenig in der Wirklichkeit begründet [2].

89. Fassen wir hiernach, um die beiderseitige principielle

---

norum actuum, secundo quod habet vim coactivam." S. Thom. Summ. I II. q. 96. a. 5.

[1] Sieh Absatz 83.

[2] Der hl. Thomas (II. II. q. 57. a. 1. ad 1.) bezeichnet die Bedeutung des Rechtes im Sinne von justum ausdrücklich als die erste und eigentliche.

Grundlage zur klareren Anschauung zu bringen, die in der vorstehenden Auseinandersetzung zerstreuten Elemente des ältern und neuern Rechtsbegriffs zu einem bestimmten Ausdruck zusammen, so lassen sie sich in folgenden Formeln neben einander stellen:

Rechtsbegriff der ältern christlichen Schule:

Das Recht ist die objective (d. i. mittelbar oder unmittelbar im ewigen Gesetz begründete und darum verpflichtende) Norm der Gerechtigkeit (dessen was gerecht [justum] ist), welche in Hinsicht auf die äußere Beziehung des Menschen zum Menschen und zur Menschheit die unbedingte Anforderung auf Verwirklichung (d. i. die Erzwingbarkeit) in sich trägt[1].

Rechtsbegriff der neuern Juristenschule:

Das Recht ist die auf sittlicher Grundlage und durch göttliche Ermächtigung, aber menschlicherseits als selbstständig errichtete und in steter Verwirklichung bestehende äußere Lebensordnung der Menschheit. (Daher: das „objective Ethos", d. i. die dem gesammtpersönlichen menschlichen Dasein entsprechende, als äußerliche Einrichtung und gleichsam mechanisch fortbestehende Sittlichkeit.)

90. Das Grundprincip, welches die erstere Ansicht charakterisirt, ist das begriffliche und daher wesentliche Verschlungensein des Rechtes mit der Sittlichkeit; es ist der unverrückbar innerhalb des Sittlichen und im Bereich des Gewissens ruhende Schwerpunkt des Rechtes. Denn es ist „die Norm der Gerechtigkeit" selbst, und zwar jener objectiven Gerechtigkeit, die sich dem Gewissen als heiliges Gebot offenbart, in dem Gerechten (justum) das Moralische zugleich mit dem Legalen umfassend, ob auch die eventuelle Verwirklichung durch Zwang nur das letztere erreichen kann. Wir sagen: die eventuelle Verwirklichung, — denn die thatsächliche („stete") Verwirklichung der Rechtsnorm durch eine in Wirklichkeit zu Gebot stehende

---

[1] Damit stimmt auch im Wesentlichen die Definition des Rechtes vollkommen überein, welche Freiherr v. Moy de Sons in seiner neuesten Schrift: „Das Recht außerhalb der Volksabstimmung". §. 1 Regensburg. 1867. an die Spitze gestellt hat: „Das Recht im Allgemeinen ist der Inbegriff derjenigen Wechselbeziehungen unter den Menschen in ihrem äußeren Leben, welche die Vernunft als nothwendig erkennt und das Gewissen uns zu achten und aufrecht zu halten gebietet. Es ist das Gesetz des gesellschaftlichen Lebens." — Ungefähr dasselbe sagt Toqueville (La démocratie. II. c. 6.): „Der Begriff der Rechte ist nichts Anderes als der in die politische Welt eingeführte Begriff der Tugend."

Macht gehört nach dieser Auffassung keineswegs zur Wesenheit und zum Bestand des Rechtes; wesentlich ist ihm nur das moralische Moment der unbedingten Anforderung an eine solche Verwirklichung. Die stete Verwirklichung durch eine äußere Macht ist nicht das unterscheidende Merkmal des Rechtes überhaupt, sondern nur des positiven Rechtes im Besondern.

91. Die andere Ansicht hingegen verlegt den Schwerpunkt des Rechtes (nicht etwa bloß bezüglich seiner äußern Erzwingbarkeit, sondern dem Begriffe und dem Wesen nach) nicht innerhalb des Sittlichen, aus dem es ursprünglich hervorgegangen, nicht in den Bereich des Gewissens, sondern eben in die stete äußere Verwirklichung, in den mit Macht ausgerüsteten Mechanismus des Legalen und in die Selbstständigkeit des Rechts. Der einzige wesentliche Einigungspunkt mit dem Sittlichen ist sonach der gemeinschaftliche ideale Ursprung und die vorausgesetzte göttliche Ermächtigung zu einer derartigen Selbstständigkeit. Auf diesem Standpunkt ist man zugleich logisch genöthigt, mit Stahl [1] anzunehmen, daß dem Inhalte nach das Recht sich von der Sittlichkeit ablösen, ja „ihr entgegengesetzt" sein kann, ohne darum aufzuhören, wirkliches Recht zu sein, somit wirkliche Verpflichtungen aufzulegen.

92. Es ist dieß eine principielle Differenz, welche um so mehr Beachtung verdient, als sie in ihren Consequenzen unberechenbar ist —, Consequenzen, denen gegenüber wir keinen Augenblick anstehen können, unsern Standpunkt auf das Entschiedenste zu wählen. Wir brauchen nicht einmal zu den Alten zurückzugehen, um uns desfalls Raths zu erholen. Es genügt, an das richtige Gefühl zu appelliren, das auch in jüngerer Zeit sich bereits mehr und mehr Bahn zu brechen beginnt. So kommt Trendelenburg nach Aufzählung der vielfachen innern Wechselbeziehungen zwischen dem Recht und der Sittlichkeit zu dem entschiedenen Schluß: „So muß denn die Scheidung des Legalen und Moralischen, des Gesetzlichen und Sittlichen, welche zu äußerlicher Gesetzespünktlichkeit der Pharisäer führt, aufgegeben werden. Die falsche Selbstständigkeit des Juristischen, welche als ein Fortschritt der Wissenschaft galt, hat nicht nur das Recht in der Theorie verzerrt, sondern auch im Leben

---

[1] A. a. O. 2. Bch. 1. K. §. 1. Stahl hat hierin jedenfalls die Consequenz für sich. Wenn letztere namentlich katholischerseits von manchen sehr ehrenwerthen Gelehrten weniger eingehalten wird, so kann ihnen das nur zum Verdienst gereichen.

das Recht seiner Würde entkleidet, die Vorstellung von einem Mechanismus des Rechts befördert und die Rechtsbegriffe entseelt"[1]. Die Verzerrung des Rechts in der Theorie und die Entwürdigung des Rechtes im Leben sind in der That die beiden Klippen, denen die „falsche Selbstständigkeit des Juristischen" logisch nicht entgehen kann.

93. Daß dieselbe zunächst theoretisch den Rechtsbegriff verstümmelt und eigentlich „entseelt", muß aus der bereits gegebenen Darlegung einem jeden klar sein, der sich in der Untersuchung über das Wesen des Rechtes nicht damit begnügt, zu vernehmen, was die Juristen gestern oder heute mit dem Namen des Rechtes zu bezeichnen übereingekommen sind, sondern vor Allem darnach frägt, was das Recht seiner philosophischen Idee nach ist und sein muß? — Von den zwei wesentlichen Elementen dieser Idee, dem innern (sittlichen) und dem äußern (legalen) hat man letzteres herausgenommen, zur Selbstständigkeit erhoben und gesagt: das ist — nicht eine Seite des Rechts, wie die Alten sagten, — sondern das ist das Recht. So war die unheilbare Verstümmelung vollzogen, aber nicht vollendet. Die nächste Folge davon mußte nothwendig auch eine theoretische Verstümmelung des bisherigen Rechtsgebietes sein. Das Naturrecht, mit seinem Schwerpunkt im Gewissen des Menschen, konnte offenbar keinen Anspruch mehr erheben auf seine bisherige Geltung als wirkliches Recht; dazu fehlte ihm die wesentliche Qualification der äußeren „Objectivität" und „Selbstständigkeit". Die alte Eintheilung des Rechtes in ein natürliches und positives mußte fallen; es konnte kein anderes Recht mehr geben, als ein positives. Diese folgenschwere Wendung der moder-

---

[1] Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. §. 14. S. 20. Leipzig. 1860. — Wie schon die Wahl des Titels andeutet, ist dieselbe Ueberzeugung der ganzen Anlage des Buches zu Grunde gelegt. In dem Vorwort wird ausdrücklich die „alte Anschauung, im Ethischen die lebendige Quelle des Rechtes zu suchen," adoptirt, und §. 16 wird bezüglich der Construction des Rechtsbegriffes als nächste Aufgabe die Bestimmung des „ethischen Princips" bezeichnet, „um dann aus demselben und innerhalb des Sittlichen die Idee des Rechts zu finden." — Wir constatiren dieß mit Befriedigung, ohne übrigens allen Ansichten und Ausführungen des Verfassers beizustimmen. Die obige richtige Einsicht hindert ihn unter Anderm nicht, andererseits doch wieder bei dem Formalismus des Rechtes stehen zu bleiben, wenn er sagt: „Die Macht des Rechts ist die Macht des sittlichen Ganzen und daher darf nur das von diesem Ganzen anerkannte (sanctionirte) Recht, das förmliche (formale) Recht als Recht gelten." A. a. O. §. 49. Das wäre strenge nur dann richtig, wenn es kein anderes Recht gäbe als ein positives.

nen Rechtstheorie fordert indeß ihre besondere Beleuchtung; wir werden weiter unten (IV. 6) darauf zurückkommen.

94. Auch wollen wir hier nur im Vorübergehen auf die logischen Folgen hinweisen, welche dieser Rechtsbegriff auf die Staatswissenschaft und die Gestaltung der wichtigsten staatsrechtlichen Principien naturgemäß ausüben muß. Es läßt sich nicht leugnen, die Vorstellung von einer durch göttliche Ermächtigung ein- für allemal unabhängig erklärten und zum Voraus ratificirten Rechtsordnung, zumal einer rein positiven und menschlichen, befreit von jeder wirksamen Controle des Naturrechts und des Gewissens, — ist ein Gedanke, dem zu einem vollständigen politischen System nichts fehlt, als der angemessene Commentar, ein Gedanke, den der moderne Radicalismus am allerwenigsten deshalb zurückweisen wird, weil er von conservativer Seite ausging. Dessen christlich religiöse Färbung und die daran haftende Hoffähigkeit selbst in den Regionen von Gottes Gnaden wird ihn ebenso wenig geniren; sie ist möglicherweise brauchbar, der Volksmajestät als Heiligenschein zu dienen. Auch die positiv-christlichen Clauseln wird er einstweilen gern mit in den Kauf nehmen, wenn er Herr eines Princips wird, das sich gleich sehr als Legitimation wie als Operationsbasis verwerthen läßt. Der Rechtsbegriff nach der modernen Auffassung ist nun einmal vom Staatsbegriff (beziehungsweise Nationsbegriff) nicht zu trennen, der Charakter des einen bedingt den Charakter des andern; die Genesis des einen ist die Genesis des andern; der Bereich des einen der Bereich des andern; der oberste Zweck des einen der oberste Zweck des andern. Ist die Rechtsordnung ihrem Zweck und Inhalt nach der gesammten sittlichen Ordnung, die im Gewissen der Individuen ihren allgemein gültigen Ausdruck findet, untergeordnet, so ist es auch der Staat und dann sind die Menschen nicht für den Staat, sondern der Staat für die Menschen geschaffen; ist die Rechtsordnung als solche eine neben der Sittlichkeit der Individuen selbstständig bestehende, ist sie nach göttlicher Ermächtigung Selbstzweck, dann ist es auch der Staat, und dann ist das öffentliche Gewissen unter allen Umständen über dem Privatgewissen. Gibt es kein Recht des Individuums, der Familie, der Gemeinde, als nur in Participation und Gnade der allgemeinen souverainen Rechtsordnung, so gibt es auch kein Recht außer vom Staat und durch den Staat. — „Und durch die Kirche" — wird hier allerdings ein katholischer Gegner, oder wer sich auf katholischen Standpunkt stellt, ergänzend beifügen, um dieser fatalen

Schlußfolgerung zu entgehen. Die Kirche mit ihren historischen und göttlichen Rechten, sagt man ganz richtig, steht dem absoluten Rechtsmonopol des Staates unter allen Umständen wenigstens nach Maßgabe ihres Antheils beschränkend gegenüber. Es ist dieß unstreitig ein sehr wichtiger und wesentlicher Vorbehalt, den wir gerne und mit Achtung vielen auch nichtkatholischen Vertretern dieser Rechtsanschauung zugestehen, welche auch vom rein historischen Standpunkte aus thatsächlich der Kirche und ihrer Stellung gerecht zu werden suchen. Allein, abgesehen davon, daß eine dankeswerthe thatsächliche Deferenz kein Princip zu ersetzen vermag, kann man auch bei einem solchen Vorbehalte doch unmöglich glauben, die hier bezeichnete Klippe schon ganz umschifft zu haben. Wird man denn kein Bedenken tragen, den Staat zum Princip aller nicht kirchlichen Rechte zu machen? — So wie so bleibt also die hier in Frage stehende principielle Entscheidung, als deren Schlüssel der Rechtsbegriff erscheint, von der höchsten Bedeutung [1].

95. Die Zeit der Halbheiten ist vorüber, unsere Zeit braucht unzweideutige, auf metaphysisch-sittliche Grundlagen gestellte Principien, und sollte man auch bis in's Mittelalter zurückgehen müssen, um sie zu finden. Eine Halbheit muß man es nennen, wenn das in der Jurisprudenz wie in der Philosophie seit Hugo und Krause durchgehends offen anerkannte Bedürfniß, gegen den Mechanismus der Kant'schen Rechtslehre zu reagiren und das Recht wieder in die Ethik zurückzuführen, nur einseitig, unvollständig und deshalb illusorisch befriedigt wird. Es ist eine Halbheit, wenn man einerseits die Kant'sche Autonomie der Vernunft als eine Emancipation der menschlichen Persönlichkeit von Gott perhorrescirt, aber andererseits nichts dagegen einzuwenden hat, wenn die im Staat als Bruchtheil verkörperte menschheitliche Gesammtpersönlichkeit sich Gott und seinem Sittengesetz gegenüber selbstständig erklärt, — als wäre diese Autonomie der Staatsraison etwas Anderes, als eben nur das zweite Kapitel der Kant'schen Autonomie der Vernunft, mit einer Widmung an den gesammten naturalistischen Rationalismus. Soll der Mensch nicht emancipirt werden, so darf auch die Menschheit als solche in ihrem einheitlichen Gesammtleben nicht autonom erklärt d. i. Gott gegenüber in eine selbstständige Stellung eingesetzt werden; — das aber geschieht durch die Aufrichtung des Rechts als einer schlechthin „selbstständigen mensch-

---

[1] Sieh IV. 6.

lichen Ordnung." Sind das nicht unverkennbare, wenn auch unbewußte Spuren eben jenes Geistes, den man doch diesseits wissenschaftlich bewältigen will, jenes uns bereits bekannten modernen Geistes, der besonders seit dem Abfall des 16. Jahrhunderts mehr und mehr das Gesicht von Gott ab- und dem Menschen und seiner Erde zugewandt durch die Wissenschaft geht, und den man nur unvollkommen als einen antitheokratischen bezeichnet hat?

96. Um das Gesagte kurz zusammenzufassen, sind es hauptsächlich drei Gründe, welche uns nicht erlauben, den modernen Rechtsbegriff als maßgebend zu erkennen: 1) weil er den wesentlichen Inhalt der Rechtsidee, welcher unter allen Umständen zu wahren ist (IV. 6.), durch die ausschließliche Positivität des Rechts theoretisch verstümmelt; 2) weil er practisch der Staatsgewalt gegenüber, zumal auf rein philosophischem Standpunkt, das Rechtsgebiet jeder wirksamen Controle beraubt und dem „öffentlichen Gewissen" auf Discretion zu Füßen legt; 3) weil er die Wiederanknüpfung des Rechts an die Ethik, die er bezweckt, nur scheinbar vollzieht, und den antichristlichen Mechanismus des Rechts, den er beseitigen wollte, auf einem andern Wege wieder begünstigt.

3. Die Rechtsordnung und die sittliche Weltordnung.

Begriffsbestimmung. — Uebersicht über die sittliche Weltordnung nach ihrer dreifachen, aber untrennbaren Beziehung. — Die Vollziehung der sittlichen Weltordnung nach der Beziehung des Menschen zum Menschen und zur Menschheit durch die Rechtsordnung. — Der wahre Naturzustand. — Die Gliederung der Menschheit in Familie und Staat. — Gesellschaft und Naturorganismus zugleich. — Die häusliche und bürgerliche Gesellschaft providentielle Naturzwecke, aber nicht Selbstzwecke. — Deren Unterordnung unter den centralen Endzweck der gesammten sittlichen Ordnung. — Deren besondere Aufgabe und natürlicher Beruf. — Ihre Stellung zu einander und zum Individuum im Gesammtorganismus. — Die Kirche neben dem Staate. — Recapitulation. — Schlußfolgerung. — Die Rechtsordnung wesentlich innerhalb und in Kraft der sittlichen Weltordnung.

Grundsatz. Keine Rechtsordnung außer auf Grund und als wesentliches Element der sittlichen Weltordnung.

97. Unter Rechtsordnung verstehen wir eine Gesammtheit, ein einheitliches Ganze von Rechtsnormen sammt den gesellschaftlichen Rechtsverhältnissen, die daraus hervorgehen. Sie umfaßt daher, nach dem ältern Rechtsbegriff zu sprechen, sowohl das natürliche wie das positive Recht; ersteres als grundlegend, aber als Gesammtheit ungenügend, letzteres als dasselbe erklärend, ergänzend und durch äußerlich wirksame Garantie be-

festigend. Wenn nun, wie in dem Vorstehenden gezeigt worden, der Rechtsbegriff überhaupt nicht nur in einem entferntern Sinne auf Grund der Ethik, sondern innerhalb des Sittlichen construirt werden muß, so liegt die Folgerung nahe, daß auch die richtige Anschauung der Rechtsordnung durch den richtigen Einblick in die gesammte sittliche Weltordnung bedingt ist. Innerhalb dieser und im vollen Einklang mit ihr muß Charakter, Zweck und Umfang des ganzen Rechtsgebietes mit allen seinen Beziehungen, sowohl zur socialen und staatlichen Gliederung der menschlichen Gesellschaft, als zu den einzelnen Individuen, gefunden werden. Die menschliche Gesellschaft in ihrer Unterordnung unter den sittlichen Weltplan Gottes, — die Rechtsordnung in ihrer Beziehung zur Verwirklichung, Erhaltung und Förderung der Gesellschaft, — die Stellung beider zwischen Gott und dem zur unmittelbaren und ewigen Gottesgemeinschaft berufenen Individuum, — das sind die drei Gesichtspunkte, an denen wir uns bei der flüchtigen Wanderung durch das Gesammtgebiet der sittlichen Weltordnung zu orientiren haben.

98. An der Hand der christlichen Philosophie wird es nicht schwer sein, den centralen Höhepunkt dieser Ordnung alsbald zu erkennen, in welchem alle Einzelpartien derselben ihre Einheit und ihren harmonischen Abschluß finden. Wer sich diesen Standpunkt wählt, kann sowohl das ganze große Panorama wie das Verhältniß seiner Theile zum Ganzen mit Leichtigkeit überschauen. Dieses geistige Belvedere ist nichts Anderes, als die „lex aeterna" der Alten, der göttliche Gedanke, der als heiliger Wille zugleich ewiges Gesetz ist und ideale Norm alles Geschaffenen. Dieser göttliche Gedanke liegt uns nicht fern; denn wir vernehmen, auch abgesehen von der gnadenvollen göttlichen Offenbarung, beständig dessen Wiederhall in unserer Vernunft. Das Vernunft- oder „Naturgesetz" ist ja, wie wir bereits früher gesehen, nur die Promulgation dieses ewigen Gesetzes, soweit es bestimmt ist, die practische Norm der vernünftigen Wesen zu sein. So ist also die Welt der vernunftbegabten Geschöpfe gleichsam die zu ordnende Masse, Gottes Vernunftgedanke und gesetzgebender Wille ist das Ordnende [1]. Die Ordnung selbst, eben weil eine vernünftige, kann nur eine teleologische sein, d. h. eine solche, welche sich durch Unterordnung von Einzelzwecken zu einem obersten Zweck aufbaut; und daß dieser oberste Zweck der

---

[1] Absatz 18 und 50.

ganzen Schöpfung wiederum Gott selbst, d. h. seine Verherrlichung sein muß, haben wir bereits früher als die übereinstimmende Lehre der Philosophie und des Christenthums nachgewiesen [1]. Die unmittelbarste und wesentlichste Erfüllung dieses innern Schöpfungszweckes fällt objectiv zusammen mit der höchsten Vervollkommnung des Menschen in der innigsten und permanenten Gottvereinigung im Jenseits, zu welcher er theils naturgemäß, theils durch Gnadenwahl, aber zugleich auf dem Wege freithätiger Mitwirkung während dieses Erdenlebens, nach dem Tode gelangen soll. Und dieses persönliche Endziel des Menschen ist eben deshalb, weil es das gemeinschaftliche oberste Endziel aller menschlichen Individuen ist, gleichzeitig auch das oberste Endziel der Menschheit, nicht der abstracten, sondern der wirklichen [2].

Ueberschauen wir nun von diesem Höhepunkt aus das ganze sittliche Ordnungsgebiet; fassen wir die menschliche Natur nach ihrem ganzen Inhalt, nach allen ihren wesentlichen Beziehungen, mit denen sie den Anforderungen jenes Zieles ihrerseits begegnet, in's Auge: so ergibt sich, daß die sittliche Ordnung nach der göttlichen Gesetzesnorm nach drei Seiten hin zur Vollziehung kommen muß, nämlich nach der Beziehung des Menschen zu Gott, zu sich selbst und zu den Mitmenschen [3].

99. Alle diese drei Beziehungen sind wesentlich, aber die Beziehung zu Gott ist die erste und wichtigste. Die Religion mit allen ihren Anforderungen und Hilfsmitteln ist ihr eigenstes Gebiet. Sie ist es, welche dem Menschen in unmittelbarer Weise die Erreichung seines erhabenen Endzieles in Gott vermittelt, während die beiden andern Beziehungen nur mittelbar ebendahin zielen. Selbstzweck gibt es nur Einen, und dieser ist Gott; dem Selbstzweck kommt aber am nächsten, was zu demselben in unmittelbarster Unterordnung steht, alles Uebrige nimmt daran Theil nach seiner nähern oder entferntern mittelbaren Unterordnung. In der Religion liegt also schließlich das Maß und das wahre Verständniß für die Beziehungen

---

[1] Absatz 56. [2] Absatz 59.

[3] Damit stimmt die Gesetzestheorie des göttlichen Lehrers selbst (Matth. XXII. 37—39) vollkommen überein: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben, aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Gemüthe. Dieß ist das größte und das erste Gebot. Das andere aber ist diesem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst. An diesen zwei Geboten hangen das ganze Gesetz und die Propheten."

des Menschen zu sich selbst wie zu seinen Mitmenschen, obschon sie ihrem besondern Gegenstande nach verschieden sind.

100. Das Geordnetsein des Menschen in Beziehung zu sich selbst, d. i. zu seiner eigenen vernünftigen Persönlichkeit, umfaßt vorzugsweise das Gebiet des Sittlichen im engern Sinne, und läßt sich auf die Selbstachtung und wohlgeordnete Selbstliebe zurückführen, die der Mensch seiner Person schuldet. Diese innere Ordnung wird dadurch verwirklicht, daß der freie Vernunftwille die ihm gebührende Herrschaft über die blinden Triebe des Naturlebens erlangt und behauptet. Die Sittlichkeit in diesem Sinne ist eine nothwendige Vorstufe und Vorbedingung zur Erreichung des Zweckes, den die Religion vermitteln will, nämlich der Gottesgemeinschaft; die Befähigung hiezu ist nicht denkbar in einem ungeistigen Menschen. Aber andererseits ist diese sittliche Vergeistigung selbst wieder bedingt durch die Wirksamkeit der Religion.

101. Für beide endlich, für die Religion und die Sittlichkeit im engern Sinne, ist die Ordnung des Menschen nach der Beziehung zu seinen Mitmenschen nicht nur eine Ergänzung, sondern die naturnothwendige Unterlage. Sie ist eine Ergänzung, insofern ich meine wesentlichen Beziehungen zu Gott, wie meine innere sittliche Würde in jedem Mitmenschen wiederholt finde, und deshalb auf Grund der Religion wie der Sittlichkeit mich aufgefordert und verpflichtet fühle, dem Nächsten nicht weniger als mir selbst die gebührende Achtung und Liebe zuzuwenden. Sie ist aber zugleich die naturnothwendige Unterlage, auf welcher allein sowohl die religiöse, als die innere sittliche Aufgabe der Individuen im großen Ganzen möglich wird. Beides nämlich ist nach Gottes Anordnung bedingt durch die organische Eingliederung der menschlichen Individuen in die menschliche Gesellschaft, und diese Bedingung ist bezüglich der Menschheit wesentlich, wenn auch nicht oder nicht in demselben Maße bezüglich der einzelnen Menschen. Sie sind im Allgemeinen vom Schöpfer angewiesen, aus der Gesellschaft ihre Ergänzung und Verstärkung zur Lösung ihrer persönlichen Aufgabe zu beziehen. Darum liegt es ihnen aber auch ob, ihrerseits hinwiederum zum Bestand und Gedeihen dieser gemeinschaftlichen Atmosphäre alles Vernunftlebens hienieden das Ihrige beizutragen. Soll also der Mensch in Beziehung zu seinem Mitmenschen nach dem göttlichen Ordnungsplan geordnet werden, so kann dieß nur in Gemäßheit dieser gesellschaftlichen Organisation geschehen. Das ist die von Gott gewollte und gebotene

Weise, in welcher die sittliche Weltordnung nach ihrer dritten wesentlichen Beziehung zur Ausführung kommen soll, und hier liegt das objective Gebiet jenes Theiles der Sittlichkeit, welchen wir Gerechtigkeit nennen. Hier also muß auch die richtige Anschauung des Rechtes als der objectiven Norm der Gerechtigkeit geschöpft werden; sie kann nur das Resultat einer richtigen Anschauung der menschlichen Gesellschaft selbst sein.

Wir glauben uns daher keineswegs von unserm Gegenstand zu entfernen, wenn wir gerade hier mit unserer übersichtlichen Umschau etwas anhaltender verweilen, und zwar ohne den hervorragenden Höhepunkt zu verlassen, der gleichzeitig den einheitlichen Ueberblick über das große Ganze der sittlichen Weltordnung gewährt. Während uns von hier aus die gesellschaftliche Organisation dieses Erdenlebens als ein unumstößlicher Gottesplan erscheint, werden wir in der Rechtsordnung das angemessene Bindemittel erkennen, welches Gott zur Verwirklichung und Erhaltung eben dieser Organisation um die Menschheit geschlungen hat.

102. Die widersinnige Fiction eines ursprünglich außergesellschaftlichen Naturzustandes, welchem der thatsächliche gesellschaftliche Zustand der Menschheit als das Ergebniß eines freien Gesellschaftsvertrages (contrat social), mithin als ein zufälliger und künstlicher gegenüberzustellen wäre, ist heute, wenn auch nicht in den politischen Folgen, so doch in der Wissenschaft ein längst überwundener Standpunkt [1]. Wer

[1] Dieser Irrthum hat nichts gemein mit dem Sprachgebrauche der Scholastiker und der ältern Lehrer des Naturrechts, welche bloß behufs wissenschaftlicher Construction von einem Naturzustande sprechen im Gegensatze zum bürgerlichen Verbande (status civilis), ohne dadurch in Abrede zu stellen, daß auch letzterer dem Menschengeschlechte als solchem nothwendig und deshalb durch die Macht der Natur verwirklicht sei. Die Bezeichnung „natürlich" und „Naturzustand" pflegen sie nämlich in einem engern Sinne aufzufassen, indem sie zunächst die Einzelpersönlichkeit des Menschen, nicht die Gesammtheit des Geschlechtes zum Ausgangspunkte nehmen. Der Naturzustand umfaßt in diesem Sinne nur jene socialen Bande, welche mit der Einzelpersönlichkeit unmittelbar naturnothwendig verwachsen sind und daher im Familienleben zunächst ihren Abschluß finden. Die bürgerliche Gemeinschaft erscheint sodann folgerichtig als ein Ueberbau zum Naturzustande, gewissermaßen als ein Gegensätzliches, weil sie als Glied des Gesammtorganismus nur mittelbar aus der individuellen Natur erwächst. Sie ist dem Menschen nur bezüglich des Gesammtlebens, welches eine Naturnothwendigkeit des Geschlechtes ist, nicht aber der Einzelperson als solcher schlechthin wesentlich. Sie ist zwar ein Resultat der Natur, aber jener Natur, welche gleichsam in der Gemeinschaft ruht, der freien Thätigkeit der Menschen präsidirt und die

auch nur oberflächlich die menschliche Natur kennt, braucht nicht die Auctorität eines Aristoteles und aller spätern gesunden Beurtheiler der realen menschlichen Verhältnisse, um zur Ueberzeugung zu gelangen, daß der Naturzustand des Menschen kein anderer als die Gesellschaft selbst ist. Der Anfang, das Bestehen, die wohlgeordnete Entwicklung der Gesellschaft ist der Anfang, das Bestehen und die naturgemäße Entwicklung des Menschengeschlechtes. Nach dem Schöpfungsplane Gottes kann also letzteres schlechterdings nicht gedacht werden ohne gesellschaftliche Organisation, und zwar eine Organisation, vermöge welcher sich das Individuum zur Familie, die Familie zum bürgerlichen Gemeinwesen und zum Staat erweitert. Der Staat sowohl wie die Familie sind somit providentielle Naturzwecke, deren Verwirklichung in der Menschheit vom Schöpfer keineswegs der freien Willkür des Menschen anheimgegeben sein kann.

103. Um die Naturnothwendigkeit dieser Anstalten, wie es scheint, nachdrücklicher zu betonen, hat man es in neuerer Zeit vermieden, sie Gesellschaften zu nennen, weil man nach den modernen Rechtsbegriffen unter Gesellschaft sich nichts Anderes denken zu können glaubt, als eine auf freiem Vertrag beruhende Verbindung. Nach unserer Ansicht mit Unrecht. Wir tragen kein Bedenken, mit den Alten die Familie als häusliche (societas domestica), den Staat als bürgerliche Gesellschaft (societas civilis) zu bezeichnen, eine Benennung, welcher sich auch die kirchliche Sprache in ältern und neuern Actenstücken, so unter andern in dem Rundschreiben vom 8. Dez. 1864 und in dem Syllabus beharrlich anschließt. Den Begriff der Gesellschaft von diesen natürlichen Anstalten ausschließen, hieße durch Einseitigkeit ihren wesentlichen Charakter fälschen, — vielleicht mit nicht geringerer Gefahr, als dieß nach entgegengesetzter Seite hin durch die Theorie vom Gesellschaftsvertrag geschehen ist [1].

Geschichte beherrscht. Deshalb ist auch die natürliche Pflicht des Einzelnen zur bürgerlichen Gesellschaft nicht eine absolute, sondern eine durch die Voraussetzung des wirklichen Gemeinlebens bedingte. Man mag dagegen einwenden, was man will, eine wissenschaftliche Unterscheidung des Naturzustandes in diesem Sinne und eine gewisse Betonung desselben, als der unantastbaren privatrechtlichen Grundlage der menschlichen Gesellschaft, ist, wie auch Dahlmann (Politik §. 5.) anerkennt, vollkommen berechtigt, und sie ist es doppelt in einer Zeit, in welcher man dem Menschen bereits zumuthen möchte, mit Gewehr, Patrontasche und Regimentsnummer auf die Welt zu kommen.

[1] Daß durch den Gesellschaftsbegriff die wichtige Lehre vom Staats-

Das natürlich-organische Entstehen von Familie und Staat kann uns nicht hindern, deren gesellschaftlichen Charakter anzuerkennen. Dieser Umstand beweist nur, daß sie keine freie, auf willkürlichem Vertrag beruhende, sondern nothwendige, natürliche Gesellschaften sind, d. h. solche, denen Gott vermittelst der Natur des Menschen nicht nur Bestimmung und Form angewiesen, sondern die durch die Natur geboten und durch die Macht der Natur in der Menschheit verwirklicht sind. Ein aufmerksames Belauschen der Natur in diesem ihrem Bildungswerke kann diese Wahrheit nur bestätigen. Von der Wiege des Menschengeschlechtes bis herauf durch alle seine Bildungsstufen begegnen wir einerseits einer unsichtbaren organisirenden Hand, welche nach bestimmtem Plan sanft, aber stark und des Erfolges gewiß in die bunte Vielheit der individuellen persönlichen Existenzen eingreift, um sie mit unzähligen einigenden Banden zu umschlingen, denen in der menschlichen Natur ebenso viele Anhaltspunkte entsprechen. Andererseits aber vollzieht sich eben dieses Werk organischer Einigung unter vollständiger Wahrung der persönlichen Freiheit, ja es setzt deren mannigfaltigste Mitwirkung voraus. Indem die Einzelnen und Einzelgruppen dem natürlichen Gesetze des Glückseligkeitstriebes folgen und für ihre Wohlfahrt und eigene Vollkommenheit die passende Stellung suchen, wird diese Einzelthätigkeit selbst unter dem Vorsitze der ordnenden Vorsehung zu einer organischen, zu einem integrirenden Bestandtheil des idealen Ganzen, ähnlich den Körpertheilchen, aus denen sich der regelmäßig geformte Krystall aufbaut. Die unwiderstehliche Macht der schaffenden Hand bekundet das Werk der Natur; die Beschaffenheit dieses Werkes selbst läßt in ihm den gesellschaftlichen Charakter erkennen. Alle Elemente einer Gesellschaft sind da zu finden: eine ständige moralische Verbindung freier Vernunftwesen auf Grund einer dreifachen Einheit, Einheit des Zweckes oder Gemeinsamkeit der Interessen, Harmonie der Intelligenzen und Uebereinstimmung der Willenskräfte, unter entsprechender

---

zweck und das Verhältniß des Staates zu den Staatsangehörigen wesentlich bedingt sei, war unter Andern Hegel nicht entgangen. Er will keine Verwechslung des Staates mit der bürgerlichen Gesellschaft, aus dem Grunde, weil sonst „das Interesse der Einzelnen als Solcher der letzte Zweck" wäre. Letzteres läßt sich nun zwar nur in einem gewissen Sinne folgern; — jedenfalls aber paßt es nicht zur Lehre vom staatlichen „Selbstzweck", dem gegenüber für die Einzelnen vor Allem als „höchste Pflicht" (!) betont wird, Mitglieder des Staates zu sein". Werke. Bd. 8 §. 258. (Vgl. Absatz 83.)

Auctorität, welche als Ausdruck zugleich und Garantie dieser Einheit ebenso natürlich und nothwendig in Staat und Familie sich verwirklicht, wie das Lebensprincip im physischen Organismus. Dazu kommt, was besonders die Gesellschaft charakterisirt, daß sich Nothwendigkeit mit Freiheit, Unterordnung mit persönlicher Würde und persönlichem Interesse harmonisch vereint; das Ganze, dem die Einzelnen dienen, soll dafür seinen Segen auf die Gesammtheit Aller, also auf die Einzelnen zurückströmen lassen. Das ist eben das Privilegium vernünftiger Wesen, daß sie in keiner andern Weise zu einem organischen Ganzen vereinigt werden können, als unter *Vorbehalt ihrer wesentlichen persönlichen Ansprüche*; sie können als Glieder eines Organismus nie und nimmer ihre sittliche Würde und jenes wesentliche Selbstinteresse aufgeben, welches ihnen als Personen gebührt. *Eine organische Verbindung der Menschen*, sie mag noch so nothwendig aus den in der Natur wirkenden Ursachen hervorgehen, *kann folglich nur eine gesellschaftliche sein*[1].

104. Alle *Irrthümer bezüglich des Ursprungs und des Wesens der menschlichen Gesellschaft* sind von jeher dadurch entstanden, daß man entweder das eine oder das andere der beiden wesentlichen Momente derselben auf Kosten des andern einseitig betont hat; und eben diese Einseitigkeit mußte sich dann selbstverständlich in der Anschauung alles dessen wiederspiegeln, was mit der Gesellschaft auf das Innigste verwachsen ist, vor Allem aber in der Rechtsanschauung. Sehr wahr sagt de Maistre:[2] „Weil der Mensch thätig ist, schreibt er seiner Thätigkeit Alles zu; und weil er sich seiner Freiheit bewußt ist, vergißt er seine Abhängigkeit... In der gesellschaftlichen Ordnung, wo er sich gegenwärtig und mitwirkend fühlt, erzeugt sich sehr leicht der Wahn, daß er eigentlich der unmittelbare Schöpfer alles dessen sei, was durch ihn geschieht; er ist in gewissem Sinne die Maurerkelle, die sich Baumeister zu sein dünkt." Aber eben so richtig kann man sagen: Weil der Mensch ungeachtet seiner Selbstthätigkeit und Freiheit sich fortwährend von dem providentiellen Gesetze organischer Ordnung beherrscht fühlt, worin sich der göttliche Bauplan sanft, aber sicher vollzieht, — so liegt für ihn die Versuchung nahe, seiner sittlichen Würde als eines

---

[1] Vgl. J. Held, Staat und Gesellschaft. I. S. 575 ff. Leipzig. 1861.

[2] Versuch über Ursprung und Wachsthum der politischen Constitutionen §. X. (Aus dem Französischen von A. v. Haza. Naumburg 1822.)

freithätigen Wesens zu vergessen, und sich nur wie ein Baustein zu dünken, dessen ganze Bestimmung darin bestehe, Baumaterial zu sein. Beides ist gleich unwahr und verderblich; Ersteres, indem es zur Störung der organischen Einheit führt; Letzteres, indem es den Zweck der Gesellschaft und deren Verhältniß zu den Gesellschaftsgliedern fälscht. Die Wahrheit liegt in der gleichmäßigen Berücksichtigung der beiden Factoren, welche thätig sind sowohl in der Bildung wie in der Erhaltung des gesellschaftlichen Organismus.

105. In welcher Weise diese beiden Factoren, das Walten des göttlichen Baumeisters vermittelst der moralischen und physischen Gesetze der Natur, und der freithätige Mensch mit seinem Beruf und seiner Anweisung auf ein glückseliges Endziel seines irdischen Strebens, thatsächlich zur Gliederung der Menschheit in Familie und Staat zusammengewirkt haben, läßt sich leichter auf psychologischem als auf geschichtlichem Wege nachweisen. Immerhin ist es nicht schwer zu begreifen, — wie aus den ehelichen Verhältnissen, diesem Urelemente der Gesellschaft, zunächst die Familie, die elterliche Auctorität an der Spitze, mit dem specifischen Zweck der physischen und moralischen Erziehung des Menschen hervorgeht; — wie mit der gleichzeitigen materiellen Erweiterung auf Grundlage des Eigenthums die Familie zum Haushalt, der Chef der ehelichen Verbindung zum Oberhaupte der häuslichen Administration wird; — wie diese wiederum ebenso naturgemäß unter dem Einfluß der ungleichen Begabung und der individuellen Lebensschicksale der Menschen, unter dem Gesetze der Blutsverwandtschaft und des Wohlwollens, wie der Noth und der mannigfaltigsten gegenseitigen Bedürfnisse, durch Dienstverhältnisse mit oder ohne Vertrag, allmählich zu einem patriarchalischen Gemeinwesen unter einem patriarchalischen Familienfürsten sich erweitert; — wie endlich dieselben wirksamen socialen Bande, welche die einzelnen Individuen verbinden, auch zwischen unabhängigen Familien und Familiengruppen sich wiederholen, und diese abermals unter dem Einfluß gemeinsamer Abstammung und Nationalität, des geselligen Vervollkommnungstriebes und des Bedürfnisses gemeinsamer Sicherheit naturgemäß zu einem größern unabhängigen bürgerlichen Gemeinwesen, zu einem Reiche gestalten, dessen Oberhaupt in der Regel auf demselben Wege organischer Entwicklung, sei es durch persönlich überwiegendes Ansehen oder factisch überwiegende Macht, ohne vorbedachte Wahl und ohne eigentlichen

Vertrag bestimmt wird [1]. Selbstverständlich läßt sich auch denken, daß nicht weniger auf dem Wege eines freien Vertrages zwischen freien und unabhängigen Familienvätern ein Gemeinwesen sich begründen kann, wo dann die Regierungsform wie der Träger der Gewalt nothwendig der freien Uebereinkunft überlassen bleibt. Aber ein solches Eintreffen ist immerhin gegenüber dem geschichtlich-natürlichen Bildungsproceß der Gesellschaft ein bloßer Zufall, und kann somit als Ausnahme niemals zur Regel und zur Grundlage von allgemeingültigen Principien gemacht werden. Dieselben Gesetze, unter denen die gesellschaftliche Gliederung sich bildet, bewirken auch deren dauernde Erhaltung; ja sie sind eine Garantie für deren Unzerstörbarkeit. Mögen auch die Staaten wie die Familien allen Wechselfällen menschlicher Dinge unterworfen sein, mögen sie in ihren zufälligen Formen vielfache Umgestaltungen erleiden oder einzeln gewaltsam zu Grunde gehen, — die Familie und der Staat geht darum doch nicht zu Grunde; auf den Trümmern der frühern erheben sich neue, und Gottes Wille bleibt Sieger über alle Revolutionen, über alle Thorheiten und Verbrechen der Menschen.

106. Die häusliche und die bürgerliche Gesellschaft sind also unzweifelhaft providentielle, nothwendige Naturzwecke; aber sie sind weit entfernt, Selbstzwecke zu sein, d. h. Anstalten, die um ihrer selbst willen da sind. Aus der bisherigen Betrachtung müssen sie uns vielmehr als Mittel erscheinen, um der Verwirklichung jener allgemeinen sittlichen Ordnung, deren Schlußstein Gott selbst ist, während dieses irdischen Daseins die Wege zu bereiten. Die Erreichung dieses vom ewigen Gesetz geforderten und zugleich beseligenden Endzweckes jedes Vernunftwesens ist und bleibt das höchste, weil einzig an sich nothwendige Ziel aller menschlichen Dinge und Bestrebungen, und es gibt nichts auf Erden, was demselben nicht in näherer oder entfernterer Weise untergeordnet werden müßte. Dasselbe gilt also auch von jeder Gesellschaft, zumal einer natürlichen. Sie muß in irgend einer Weise, näher oder entfernter, zur Aufgabe haben, dieses Eine Nothwendige jedes einzelnen Menschen, dieses wesentliche Gemeinwohl Aller zu fördern. Um dasselbe dem Menschen zu ermöglichen und zu erleichtern, werden viele Hilfsmittel während seines irdischen Daseins erfordert. Diese ihm herbeizuschaffen, als Ergän-

[1] Vgl. Taparelli, Naturrecht. Bd. I. n. 311 ff.; 442 ff.; 466 ff.; 504 ff. C. L. v. Haller, Restauration der Staatswissenschaft. Bd. I. K. 11 und 12. Walter, Naturrecht und Politik. K. 2. §. 49—54. Held, a. a. O. S. 140 ff.; 197 ff.; 314 ff.

zung dessen, was dem Einzelnen als solchem nicht gegeben ist, ist der allgemeine Zweck jeder menschlichen Gesellschaft überhaupt. Die Verschiedenheit aber und die Gradation dieser dem irdischen Pilger nothwendigen und nützlichen Hilfsmittel zu dem Einen letzten Endzweck bedingt die Verschiedenheit besonderer gesellschaftlicher Zwecke und somit der Gesellschaften selbst. Wie sehr also diese durch ihre unmittelbaren besondern Zielpunkte unter einander verschieden sein mögen, in dem letzten sittlichen Endzweck müssen sie sich alle wieder vereinigen, wenn sie nicht ihren wahren natürlichen Beruf verleugnen wollen [1].

107. Dieser Grundsatz der christlichen Philosophie ist der einzig richtige Maßstab zur Beurtheilung des Socialzweckes von Familie und Staat [2]. Die Familie ist, abgesehen von der übernatürlichen Weihe, welche ihr durch die Religion und die Kirche zukommt, von der Natur bestimmt, die einzelnen Individuen in dem Allernothwendigsten, welches zur Erreichung ihres Endzieles gehört, äußerlich zu ergänzen, nämlich ihnen nicht nur die Existenz, sondern durch physische und moralische Erziehung eine menschenwürdige Existenz zu vermitteln, worin dann zugleich der gegenseitige Trost und das Lebensglück ihrer Glieder besteht. Die bürgerliche Gesellschaft ihrerseits hat die naturgemäße Bestimmung, die einzelnen Familien äußerlich in dem zu ergänzen, worin sie zur sichern und leichten Erreichung jenes Zieles einzeln nicht genügen. Zu diesem Ende werden sie von der Natur selbst zur Familiengruppe, zur Gemeinde, zu einer Familie von Familien in staatlicher Unterordnung zusammengefaßt, um die einzelnen Glieder in ihrer Sphäre zu schützen und durch öffentliche Anstalten ihre Vervollkommnungsfähigkeit zu erhöhen und zu erweitern [3].

In welcher Weise man also immer den natürlichen Staatszweck

---

[1] „Da die Gesellschaft nur für die Zeit besteht, die Personen aber für die Ewigkeit, so leuchtet von selbst ein, daß die Ordnung des gesellschaftlichen Lebens abhängig von dem letzten Ziele der individuellen Existenzen und also diesem untergeordnet ist." v. Moy de Sons, Das Recht außerhalb der Volksabstimmung. §. 5.

[2] Nur von diesen, als natürlichen Gesellschaften ist hier die Rede; von der Kirche als einer übernatürlichen Religionsgesellschaft positiv-göttlichen Ursprungs wird in andern zum Theil vorausgegangenen Abhandlungen eingehend gesprochen. Man sehe Schneemann, Die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche — Die kirchliche Gewalt und ihre Träger — Der Papst, das Oberhaupt der Gesammtkirche.

[3] „Er (der Staat) ist selbst nur Mittel; der Zweck ist die Entwicklung des Menschen und der Menschheit." Walter, a. a. O. §. 46.

auffassen mag, entweder mit der ältern Staatslehre als „öffentliches Gemeinwohl" — oder mit der jüngern Theorie des s. g. Rechtsstaates, nur als „öffentlichen Rechtsschutz", — immerhin muß dieser Zweck als eine öffentlich-sociale Ergänzung des in der Familie und durch Privatmittel nicht Erreichbaren angesehen werden [1]. Es kann sich dann bloß um die weitere Frage handeln, ob der bloß negative „öffentliche Rechtsschutz" genüge, um die einzelnen Familien und Familiengruppen nach der in der Natur selbst kund gegebenen Absicht des Schöpfers vollkommen in Stand zu setzen, den Weg zum sittlichen Endziel, so viel dieß von menschlich-socialen Mitteln abhängt, für die Einzelnen nicht nur zu ermöglichen, sondern auch zu ebnen und zu erleichtern? — oder ob nicht vielmehr noch eine weitere positive öffentliche Fürsorge neben jener negativen erforderlich sei? — eine Frage, deren Lösung wir getrost der Geschichte überlassen können. Folgenreiche sociale Controversen werden von ihr schließlich immer über alle Zeitmoden und Systeme hinweg im Sinne der Natur und der Wahrheit entschieden [2].

---

[1] „Welches war", so fragt Taparelli (Naturrecht Bd. I. Thl. II. Abhndl. 2. K. 1. n. 722—727), „die Absicht des Schöpfers bei Begründung der Gesellschaft?" — und er antwortet: „es war keine andere als die, daß die Individuen sich wechselseitig zur Erreichung ihres Endzweckes behilflich sein sollten. . . . Die Gesellschaft muß also ihren Gliedern die Erreichung des Endzweckes erleichtern, und dieser besteht hier auf Erden in nichts Anderem (soviel wir auf natürlichem Wege wissen), als auf dem Wege der Ordnung nach dem Besitze des unendlichen Gutes zu streben. Der Endzweck der natürlichen concreten Gesellschaft besteht also darin, den Individuen die von dem nothwendigen Endzweck oder von der Proportion der Mittel zu diesem Zweck bestimmten Wege der Ordnung zu erleichtern."

[2] Der „Rechtsstaat" oder Rechtsschutzstaat ist übrigens keineswegs zu verwechseln mit dem „indifferenten" oder „religionslosen" Staat; ein solcher ist in sich betrachtet ein Unding und kann bloß dem absoluten Materialismus entsprechen. (Vgl. Hist.-polit. Bl. 1867. 8. H.) Bezüglich der Idee des Rechtsstaates hingegen, wie sie sich in neuerer Zeit ausgebildet hat, dürfte man wohl kaum irren, wenn man in ihr eine den thatsächlichen Verhältnissen unserer Zeit angemessene, vielleicht unter Umständen die einzig mögliche Form erkennt. Sie ist nicht das philosophische Ideal; — allein die thatsächlichen modernen Verhältnisse sind von diesem ebenso weit entfernt. Es ist ein Nothbehelf, wenn man will, welcher zunächst als Reaction gegen den in einer kleinlichen Bureaukratie verkörperten Staatsdespotismus ins Leben trat, und welcher überdieß allein das bürgerlich-friedliche Nebeneinander der heutzutage so zerfahrenen religiösen Anschauungen ermöglicht. Aber es ist ein Nothbehelf, der ebendeshalb thatsächlich und so lange wenigstens seine Berechtigung in Anspruch nimmt, als diese Krankheit der Gesellschaft dauert. Fügt es Gott, daß letztere wieder eine wahrhaft christliche und der Staat seiner Aufgabe als christlicher Staat und eben dadurch des

108. Sind ferner Familie und Staat nicht Selbstzwecke, sondern nach dem Plan ihres Urhebers beide innerhalb ihrer besondern Aufgabe Mittel zu einem höhern Zweck, und ist dieser höhere Zweck selbst im eigentlichsten und wahrsten Sinne das Gesammtwohl aller Gesellschaftsglieder, d. h. das wesentlichste Gut und Endziel aller einzelnen Menschen: — dann ist unbestreitbar auch das normale Verhältniß zwischen der bürgerlichen und häuslichen Gesellschaft und ihrer beiderseitigen Wirkungskreise, sowie das Verhältniß der Gesellschaft überhaupt zu ihren Gliedern natürlich bestimmt und geordnet. Natürliche Anstalten, deren gemeinschaftlicher Charakter darin besteht, daß sie als providentielle Mittel einem und demselben letzten Endzweck untergeordnet sind, haben in eben diesem Charakter nothwendig auch den gemeinschaftlichen Maßstab ihres gegenseitigen Verhältnisses. Der Grad ihrer natürlichen Wichtigkeit und ihrer relativen Selbstberechtigung hängt durchaus von dem Grad der innern Nothwendigkeit ab, welche ihnen als Mittel zum Zweck innewohnt. Je enger und unmittelbarer das Interesse, das eine jede dieser Anstalten als ihren besondern Zweck vertritt, mit jenem höchsten gemeinschaftlichen Endzweck verbunden ist, desto unbedingter ist sie von der Natur selbst gefordert und verwirklicht, ein desto unentbehrlicheres Glied ist sie in dem Gesammtorganismus der Gesellschaft. In den Werken der Natur wie in den Werken der Menschen ist das unbedingt Nothwendige in erster Linie maßgebend und berechtigt, und dann erst das, welchem eine mehr bedingte Nothwendigkeit zu Grunde liegt, gerade so, wie das Sein dem Besser- oder Vollkommensein vorausgehen muß. Genau dasselbe Verhältniß tritt uns in dem natürlichen Bildungsproceß des gesellschaftlichen Organismus entgegen. Das nothwendigste und wichtigste Interesse der Menschen und der Menschheit concentrirt sich in dem Individuum selbst, und schreitet in der organischen Erweiterung des Individuums zur Familie, zur Gemeinde, zum Staat — vom Nothwendigsten zum Nothwendigen, Nützlichen und Vollkommenen vor. Jede Stufe in diesem organischen Ganzen steht der darauf folgenden als eine mit dem höchsten Socialzweck wesentlicher verbundene, als eine vorausberechtigte gegenüber, und erleidet von Seite dieser innerhalb ihres

---

wahren öffentlichen Wohles, das er zu fördern hat, wieder bewußt wird, so wird wohl auch der reine Rechtsstaat dem an sich idealern Staat der „öffentlichen Wohlfahrt" (wohl zu unterscheiden von dem engherzigen und absolutistischen Polizeistaat), — und zwar ohne Gefahr, wieder Platz machen.

Kreises keine andere Beschränkung und Unterordnung als jene, welche die Eingliederung in den einheitlichen Organismus nothwendig bedingt. Weder das Individuum, noch die Familie, noch die engere Familiengruppirung in der Gemeinde ist dem Staate als bloßes Material zur Verfügung gestellt, um vermittelst desselben und auf Kosten dieser organischen Bestandtheile seine universale Größe und Macht als eine selbstzweckliche Herrlichkeit bis in's Unendliche zu erhöhen. Der Staat hat den natürlichen Beruf, seine socialen Bestandtheile auf dem Wege öffentlicher Ordnung zu potenziren, deren inneres wesentliches Interesse zu schützen und zu fördern; — aber letzteres in sich selbst zu absorbiren, ist er weder berufen noch befugt [1]. Am allerwenigsten darf er da, wo es sich um die Wahrnehmung des wesentlichsten Privat- und Gemeinwohles, des höchsten sittlichen Endzieles des Menschen handelt, sich äußerlich hemmend zwischen die Gewissen und Gott eindrängen [2].

---

[1] Mit Beziehung hierauf bemerkt Tavarelli (a. a. O.), sich an C. L. v. Haller anschließend: „Wenn man also sagt, daß das Wohl des Individuums dem Socialwohl sich unterordnen muß, so spricht man von einem Individuum im Gegensatz zu den übrigen. Und es wäre am passendsten, sogleich hinzuzufügen: Das Socialwohl muß sich nach dem Wohle abmessen, welches für die Gesammtheit der Individuen Wohl ist, um die platonischen Utopien gewisser Politiker zu vermeiden, welche aus ihrem Staate ein Idol, einen Moloch machen, der seine Verehrer selbst verzehrt, und dabei sich nicht scheuen, die Völker unglücklich zu machen, wenn sie nur ihr Staatswohl erreichen."

[2] Nicht einem falschen und einseitigen politischen „Subjectivismus" oder „Individualismus" wird hiemit gehuldigt. Wohl aber wird der falsche und einseitige „Objectivismus" verurtheilt, und durch Gegenüberstellung seines natürlichen Gegengewichtes, des wahren und berechtigten Subjectivismus, auf die richtigen Schranken zurückgeführt; und das halten wir für eben so conservativ als zeitgemäß. — Man kann in diesem Sinne Ahrens (Rechtsphilosophie Allgem. Thl. K. 3. §. 2.), den wir in manchem Andern nicht als Gewährsmann anerkennen, hierin vollkommen beistimmen, wenn er über das Verhältniß der „Einzel-Persönlichkeit" zu den „Gesammt-Persönlichkeiten" sich also äußert: „Die Grundlage aller Gesammt-Persönlichkeit ist gegeben durch die Einzel-Persönlichkeit, deren Recht daher auch das Grund- und Ur-Recht in allen gesellschaftlichen Verhältnissen ist. Denn alle Gesammt-Persönlichkeiten in der Menschheit sind doch nur zeitliche Verhältnisse und werden, wenn sie auch für dieses Leben andauernd sind, mannigfach umgestaltet. Die Einzel-Persönlichkeit ist aber eine ewige Urindividualität, die ihr Sein, Leben und Recht zuhöchst aus Gott schöpft und in diesem ureigenen Rechte stets geachtet werden muß. . . . . Das Recht der individuellen Persönlichkeit hat daher seine Quelle nicht in der Familie, in der Gemeinde oder in der Nation, selbst nicht in der Menschheit, sondern in Gott, und diese Persönlichkeit kann daher von einer gesellschaftlichen Vereinigung wohl in ihrem Rechte beschränkt oder vielmehr organisch bestimmt, aber nie völlig rechtlos gemacht wer-

109. Aus demselben Grunde steht auch die Kirche Christi, abgesehen von ihrer äußern Unabhängigkeit, als eine vollkommene, durch positives göttliches Recht gegründete, sittlich-religiöse Gesellschaft unantastbar dem Staate gegenüber. Denn auch hier ist das Verhältniß des Mittels zum obersten Zweck maßgebend. Der kirchliche Zweck aber, das ist die Ueberzeugung jedes Katholiken, steht in nächster und unmittelbarster Beziehung zum Einen Nothwendigen, dem Endziel aller Menschen, während der Staatszweck, als ein zunächst nur zeitlicher und äußerlicher, nur in entfernter und mittelbarer Weise sich demselben unterordnet. Der christliche Staat hat also den natürlichen Beruf, die Kirche zu schützen und ihr in ihren eigenthümlichen Functionen äußerlich hilfreiche Hand zu bieten. Ein störendes Eingreifen hingegen in den Bereich ihrer Thätigkeit, ein Unterordnen derselben unter die staatlichen Zwecke ist eine Verkehrung der wesentlichsten Socialordnung und deshalb ein Selbstmord der Gesellschaft.

Ohne einer erst weiter unten eingehender zu behandelnden Frage vorgreifen zu wollen, dürfen wir doch schon hier constatiren, daß sich eben aus der organischen Natur der Gesellschaft, von andern Momenten nicht zu reden, die unabweisliche Nothwendigkeit ergibt, neben dem historisch-kirchlichen Rechte auch ein wirkliches und rechtskräftiges natürliches Recht anzuerkennen. Denn was dem Staate gegenüber auf theologischem Gebiete und zum Schutze übernatürlicher Interessen die Kirche und ihre göttliche Mission ist, das ist auf dem philosophischen Gebiete und zum Schutze der natürlich-sittlichen Interessen das Naturrecht als Macht des Gewissens. Eine Macht aber gegen die Willkür einer menschlichen Rechtsbestimmung kann es nur dann sein, wenn es in sich selbst Rechtskraft besitzt. Eben weil der Staat organisch und gesellschaftlich aus primitivern persönlichen Elementen erwächst, so kann er letztere auch nur als primitiv d. i. natürlich berechtigte

den. Eine Verkennung des individuell-persönlichen Rechtes würde aber auch darin liegen, wenn die individuelle Persönlichkeit zwar in einzelnen Hinsichten erhalten, aber im Principe vernichtet wird. Diese grundsätzliche Vernichtung ist die Folge aller pantheistischen, sensualistischen und materialistischen Systeme, in welchen der menschliche Geist entweder als ein bloßes Accidenz, eine Erscheinungsform der Gottheit, der Weltseele, oder als ein bloßes Product der Materie betrachtet wird. Diese Systeme führen dann auch consequent zu der gänzlichen Unterordnung und Hingabe der Einzelnen an die Gesellschaft, an den Staat oder an die Menschheit, oder zu einer bloß äußern materiellen Aggregation derselben nach gemeinsamen abstracten Principien."

Subjecte in sich aufnehmen; und dieses Naturrecht muß ihnen unabhängig vom Staate als eine wirksame rechtliche Garantie zur Seite stehen, sollen sie nicht von diesem, möglicherweise ohne Einsprache, als bloß unorganisches und rechtsloses Material einverleibt und beherrscht werden. Man irrt, wenn man glaubt, dieser Aufgabe genüge allein der theologische und historisch-christliche Standpunkt, welcher deshalb den philosophischen Standpunkt ganz überflüssig mache. Denn abgesehen davon, daß das positive göttliche Recht seine Wirksamkeit nur so weit ausdehnen kann, als es thatsächlich Anerkennung findet, wird ja auch von der Theologie die natürliche und philosophische Grundlage als eine wenigstens in den wesentlichsten Elementen fertige Ordnung vorausgesetzt und muß selbst zum Bestande der erstern vorausgesetzt werden. Das Gegentheil wäre der Traditionalismus, welcher bekanntlich heute innerhalb der kirchlichen Wissenschaft nicht mehr haltbar ist [1].

110. Fassen wir nun das Gesagte in einem kurzen Umrisse zusammen, so finden wir jenen Theil des göttlichen Ordnungsplanes, nach welchem während dieser irdischen Lebensbahn die Menschen als Vernunftwesen unter einander und zu einander geordnet werden sollen, und welcher das Fundament der Rechtsordnung ist, in folgenden Zügen charakterisirt: Die Gesellschaft ist das natürliche Element der Existenz, der physischen und geistigen Vervollkommnung der Menschen, sowie ihres Wirkens zur Erfüllung ihrer irdischen Lebensaufgabe. Aber diese Gesellschaft ist nicht eine vage und gänzlich unbestimmte; sie besteht aus einer festen, in natürlicher Bildung vom Besondern zum Allgemeinen fortschreitenden Gliederung, die sich als Anfang in der häuslichen, als Vollendung in der bürgerlichen Gesellschaft [2] vollzieht. Mit und neben diesen natürlichen Gesellschaften nimmt überdieß die Kirche Christi als weltumfassende Religionsgesellschaft ihre übernatürlich beglaubigte Stellung ein. Jede dieser von Gottes Hand errichteten Anstalten, ob sie an sich der natürlichen oder der übernatürlichen Ordnung angehöre, hat ihre vom ewigen Gesetz bestimmten Grenzen, ihre bestimmte Sphäre der Wirksamkeit, deren Maßstab kein anderer ist,

---

[1] Vgl. „Der Katholik", 1865. I. S. 210 ff. 1866. II. S. 491 ff. 1867. II. S. 506 ff. Civiltà Cattol. 1867. 7. Dec. VI. XII. p. 539 seq., wo die römischen Actenstücke in dieser Frage aus den Acta, fasc. 28. Romae 1867. mitgetheilt sind.

[2] Diese Vollendung ist jedoch nur eine relative, nicht ein definitiver Abschluß; denn sie schließt die entferntere und idealere Vollendung in der internationalen Gesellschaft nicht aus.

als der vom Schöpfer und Weltordner einer jeden angewiesene besondere Zweck. Keine derselben hebt die andern auf, keine absorbirt, keine hindert die andern, sondern jede bedarf der andern, jede ergänzt sich durch die andern im Streben zu dem höhern, über allen stehenden und allen gemeinschaftlichen letzten Endzweck, der darin besteht, den menschlichen Individuen als Mittel zu dienen zur Erreichung des höchsten und universalsten Gemeingutes im Jenseits, d. h. ihnen hienieden die Bahn zur moralischen Vervollkommnung, so weit dieß von menschlichen Mitteln abhängt, zu ermöglichen, zu ebnen und wirksam zu erleichtern. Unter dieses eine oberste Ziel, in welchem sich trotz der mannigfaltigen Vielgestaltung alles menschliche vernünftige Streben, jeder wirkliche Fortschritt auf Erden convergirend centralisiren soll, müssen sich daher auch alle besondern Einzelzwecke der gesammten gesellschaftlichen Organisation als eben so viele Bestandtheile eines großen idealen Ganzen hierarchisch unterordnen. Dieses eine große Ganze aber, mit seiner wesentlich einheitlichen Spitze, dem obersten Endziel, dieses eine und untrennbare Vernunft- und Gottesreich, welches sich als unabänderliches und ewiges Gesetz im Gewissen des Menschen promulgirt, ist eben — die sittliche Weltordnung.

111. Und nun fragen wir: Wo ist denn in diesem großen göttlichen Weltplan der Raum zu finden für jene privilegirte und von der Sittlichkeit unabhängige Stellung, welche man der Rechtsordnung (gleichviel, ob man sie als eine positive oder zum Theil natürliche betrachtet) zugedacht hat? — Man mag sie von ihrer innern oder äußern Seite ansehen, so liegt sie offenbar innerhalb des Sittlichen; sie ist ein wesentlicher Bestandtheil desselben. Das beweist in ersterer Beziehung die Stimme der Vernunft, die eben so laut und eben so unbedingt die Gerechtigkeit fordert, wie die Sittlichkeit überhaupt, oder wenn möglich, noch lauter und eindringlicher, eben weil jene zu den nothwendigen Socialzwecken in unmittelbarster Berührung steht. Der Rechtssinn und das Gesetz der Gerechtigkeit, das jedem Vernunftwesen innewohnt, ist gerade das bezüglich der Geisterwelt und der moralischen Ordnung, was das Gesetz des Gleichgewichtes in der physischen Welt, oder was das Gesetz des Ebenmaßes und des Formenverhältnisses im Reich der bildenden Künste; es enthält die Grundbedingungen des geistigen Kosmos der Schöpfung, wie letztere die Grundbedingungen des materiellen, sichtbaren Kosmos enthalten. In ihrer äußeren Beziehung aufgefaßt ist die Rechtsordnung abermals ihrem Zweck und ihrem Wesen nach ein innerer

Bestandtheil des gesammten Sittlichen. Sie ist in Wahrheit nichts Anderes, als der Inbegriff jener sittlichen Bande, wodurch die vorerwähnte sociale Gliederung nach Gottes Absicht einerseits unfehlbar verwirklicht wird, andererseits in ihrer Verwirklichung ebenso unbedingt erhalten werden soll, — eine Aufgabe, welche, obwohl zunächst eine äußere und auf dieses Erdenleben beschränkte, dennoch eine eminent sittliche ist, und welche im Ganzen nicht unverwirklicht bleiben darf, weil sie, wie wir gesehen, eine Vorbedingung ist zur Ermöglichung des letzten sittlichen Endzieles im Jenseits. Alles ist also hier auf das Engste mit dem einen Ganzen der sittlichen Weltordnung verwachsen. Selbst jene charakteristische Eigenschaft der Rechtsordnung, wodurch sie sich von dem Begriffe des Sittlichen am meisten zu entfernen scheint, macht hievon keine Ausnahme, nämlich jene Garantie der Verwirklichung, die ihr als Vernunftforderung mit Beziehung auf den ebenerwähnten besondern Zweck innewohnen muß, und welche in der vernunftgemäßen Erzwingbarkeit der Rechtspflichten besteht. Dieselbe hat nichts mit einem bloß äußern Mechanismus gemein; sie hat weder einen Sinn, noch eine innere Berechtigung, außer in wiefern sie sich auf den sittlichen Charakter des Rechtes und auf die Nothwendigkeit seiner Verwirklichung im Interesse der unbedingten, ewigen sittlichen Ordnung stützt. Dieses eingehender zu zeigen, wird sich in dem folgenden Artikel die Veranlassung bieten.

112. Ist nun aber die Rechtsordnung als innerer und wesentlicher Bestandtheil der gesammten sittlichen Weltordnung mit letzterer verbunden, so ist mehr als klar, daß sie auch ihrer formellen Wirksamkeit und Verbindlichkeit nach jener heiligen, ewigen Gesetzgebung entstammen muß, deren Gegenstand eben die sittliche Weltordnung ist. Wie diese, so besteht auch sie ihrem letzten Princip nach kraft des natürlichen Gesetzes; — wo dieß nicht der Fall, d. h. wo dieß bezüglich des Inhaltes sich als unmöglich erweist, da besteht eben die Rechtsordnung in so weit gar nicht; sie ist eine fingirte, eine vermeintliche Rechtsordnung.

113. Die Rechtsordnung kann jedoch in doppelter Weise ihren Bestand kraft des natürlichen Gesetzes haben, entweder unmittelbar oder nur mittelbar. Auf diesen Unterschied gründet sich die Eintheilung des Rechtes in natürliches und positives Recht [1]. So weit die

---

[1] Vgl. IV. 6.

Stimme des göttlichen Gesetzgebers durch ihre unmittelbare Offenbarung in der Vernunft klar und mächtig genug ist, um bestimmte Rechtsverhältnisse der Menschen als unbedingte und unumstößliche Vernunftforderungen und somit als allgemein gültiges Gesetz zu promulgiren, begründet eben dieses das natürliche Recht, und zwar als unverrückbare, durch sich und objectiv gültige Norm der ganzen übrigen Rechtsordnung. — Allein Manches, was zwar unter einem allgemeinen Gesichtspunkt zum Inhalt des natürlichen Gesetzes gehört, bedarf, um eine wirklich practische Regel zu werden, einer nähern Präcisirung, einer klaren und unzweideutigen Anwendung auf gegebene Verhältnisse im Geiste der allgemeinen natürlichen Gesetzesnorm. Dazu kommt das Bedürfniß, die Rechtsordnung überhaupt, auch die natürliche, behufs ihrer wirksamern äußern Durchführung durch eine äußere Sanction zu befestigen, und so der Erzwingbarkeit der Rechtsforderungen einen wohlgeordneten Anhaltspunkt zu bieten. Diesem Bedürfnisse im Namen des göttlichen Gesetzgebers zu entsprechen, ist die menschliche Gesellschaft selbst berufen, und hiezu kraft des natürlichen Gesetzes ermächtigt. Sie soll durch menschliche Satzungen in secundärer und stellvertretender Weise ergänzen und vollenden, was die natürliche Gesetzgebung in festen Umrissen angebahnt und nur theilweise verwirklicht hat. Das ist die Aufgabe und der Charakter des positiven Rechts [1]. Das natürliche und positive Recht zusammen bilden die Rechtsordnung; diese aber ist ein wesentliches Element der sittlichen Weltordnung.

Die bisher angestellte Untersuchung über das Verhältniß, welches zwischen dem Begriffe des Rechts und der Rechtsordnung einerseits und dem Begriffe und Umfang der sittlichen Ordnung andererseits obwaltet, hat uns zu dem unzweideutigen Resultate geführt, daß man Recht und Moral nicht trennen kann, ohne letztere zu verstümmeln. Um aber diese Untersuchung zu vervollständigen, und dasselbe Resultat von einem andern Gesichtspunkte aus zu beleuchten und zu bekräftigen, bleibt uns noch übrig, einen weitern prüfenden Blick auf die besondern Berührungspunkte dieser beiden Factoren der sittlichen Lebensgestaltung zu werfen, und zu fragen, wie stellen sich Recht und Moral ihrem besondern Inhalt nach zu einander, oder welcher sittliche Charakter wohnt den Rechten und Rechtspflichten im Einzelnen betrachtet inne?

---

[1] Vgl. S. Th. S. I. II. q. 91. a. 3. — Suarez, de leg. I. c. III. 18, 19.

4. Das Recht als rechtliche Befugniß.

Das Recht und die Rechtspflicht. — Unverletzlichkeit des erstern und Erzwingbarkeit der letztern. — Deren wahrer Grund. — Auch die Rechtspflichten sind als solche wahrhaft „innere“ (moralische) Pflichten. — Rechtspflicht und Rechtskraft sind also ursprünglich nicht die Wirkung einer rein „äußern“ Gesetzgebung.

Grundsatz: Kein Recht und keine Rechtspflicht außer in Kraft einer göttlichen Willensäußerung.

114. Nach dem Vorausgehenden ist dieser Grundsatz als einfache Schlußfolgerung nahe gelegt; er ist in Wahrheit nur ein Corollar. Ist die Rechtsordnung als wesentlicher Bestandtheil der gesammten sittlichen Weltordnung ein Ausfluß des ewigen Gesetzes (lex aeterna), wie wir dieß bereits nachgewiesen haben, so ist nicht einzusehen, wie die Rechte und Rechtspflichten, welche eben den Inhalt der Rechtsordnung ausmachen, von einem andern Ursprung abgeleitet werden könnten.

Allein die Anhänger des von der Moral emancipirten Rechts haben versucht, diese Beweisführung umzukehren und in entgegengesetzter Richtung zu verwerthen. Statt von der Rechtsordnung im Allgemeinen auf deren Inhalt zu schließen, haben sie im Gegentheil den letztern, d. h. das Recht und die Rechtspflicht im Besondern, zum Gegenstand ihrer philosophischen Prüfung gemacht, um darnach folgerichtig den Charakter des Rechts und der Rechtsordnung überhaupt zu bestimmen. Auch war auf diesem Wege ein Erfolg in so fern gesichert, als man hier beim ersten Schritt Scheingründen begegnet, welche im Stande sind, einem oberflächlichen Denker zu imponiren. Was kann denn der Idee des Sittlichen fremder sein, so hieß es, als die bloße Aeußerlichkeit, was widersprechender, als ein äußerer, materieller Zwang? — nun ist aber gerade die Aeußerlichkeit der Rechtspflicht eigen, sie begnügt sich mit der äußern Vollziehung ihrer Forderung, ohne sich um die innere Gesinnung zu kümmern, diese überläßt sie vollständig dem Gebiete der Moral; — dem Rechte ist ferner die Erzwingbarkeit wesentlich; es wird somit im Widerspruch mit dem innersten Wesen der Sittlichkeit an die materielle Macht geknüpft und durch dieselbe bedingt. Was kann also gerechtfertigter erscheinen, als der Schluß, das Recht und die Rechtsordnung überhaupt müsse, trotz aller scheinbaren Verwandtschaft mit der Sittlichkeit, dennoch einer Sphäre angehören, welche außerhalb der letztern und von ihr unabhängig besteht? — Wenn die

Voraussetzungen richtig sind, so bleibt in der That nichts übrig, als diesem Schlusse beizustimmen, und das ganze Resultat der vorhergehenden Erörterung zu widerrufen. Glücklicherweise sind aber diese so bedrohlichen Gründe, beim hellen Tage besehen, gar nicht so gefährlich. Nimmt man den Schein und die Zweideutigkeit der Ausdrucksweise hinweg, so bleibt davon nichts Faßbares mehr übrig. Wir wollen das Experiment versuchen. Das Interesse der Wahrheit möge uns entschuldigen, wenn uns das noch immer nicht aus dem Philosophiren über Begriffe herauskommen läßt.

115. Was ist ein Recht? — Ein Recht, in dem hier maßgebenden Sinne genommen, ist nichts Anderes als eine moralische, unverletzliche Befugniß, etwas zu thun, zu besitzen oder zu fordern. Es ist eine Befugniß; dadurch unterscheidet sich das Recht von der Pflicht, welche sich zu dem erstern verhält wie Sollen zu Können. Aber es ist eine moralische, d. h. auf Vernunftprincipien beruhende Befugniß; und dadurch unterscheidet sich das Recht von dem bloß physischen Vermögen, dem physischen Können. Es kann deshalb ein Recht bestehen ohne alle physische Gewalt, wie letztere ohne das Recht. Wenn der wehrlose Reisende dem physisch überlegenen Räuber zum Opfer fällt, so bleibt jenem trotz seiner Ohnmacht bis zum letzten Athemzuge das Recht auf persönliche Sicherheit, während die Handlung des letztern durch keinen Erfolg eine berechtigte werden kann. Diese moralische Befugniß ist überdieß eine unverletzliche, d. h. eine solche, welche in andern Vernunftwesen die Pflicht voraussetzt, meine Befugniß zu achten, und daher, je nach dem Gegenstand des Rechtes, entweder mich im Genusse und Gebrauche derselben nicht zu stören, oder auch zu meinen Gunsten positiv thätig zu sein durch Leistung dessen, was ich zu fordern befugt bin. Dadurch unterscheidet sich das Recht von der einfachen Erlaubtheit einer Sache, welche an und für sich nicht mehr sagt, als dieselbe sei durch kein Gesetz verboten. Es läßt sich sonach kein Recht denken, dem nicht andererseits eine entsprechende Pflicht gegenüberstände, wenigstens die allgemeine negative Pflicht, dasselbe in keiner Weise zu beeinträchtigen. Das Recht und die ihm andererseits entsprechende Pflicht, welche deshalb zum Unterschiede anderer vom Recht unabhängiger Pflichten Rechtspflicht genannt wird, bilden ein Rechtsverhältniß.

116. In diesem Umfange betrachtet ist die Unverletzlichkeit der rechtlichen Befugniß im Grunde nichts Anderes, als eine Folge ihres

moralischen Charakters überhaupt. Vermöge dieses Charakters stützt sie sich auf Vernunftprincipien; diese aber haben, wie oben ausführlich gezeigt worden, durch ihre Beziehung zu Gott, aber auch nur durch diese, einen allgemein gültigen verpflichtenden Einfluß auf alle Vernunftwesen. Wenn ich also die Vernunftprincipien zur Behauptung meiner rechtlichen Befugniß anrufe, so heißt das gleichzeitig dieselben Vernunftprincipien Andern gegenüber in Anspruch nehmen zur Begründung ihrer Pflichten gegen mich, ohne welche meine Befugniß ein innerer Widerspruch wäre.

Diese innere Seite der Unverletzlichkeit der rechtlichen Befugniß ist das erste und wesentlichste Moment derselben. Dazu kommt aber noch ein anderes, dem erstern untergeordnetes, wenn auch von demselben unzertrennbares Moment, welches gleichsam die äußere Seite der Unverletzlichkeit ausmacht, nämlich die Erzwingbarkeit der Rechtspflicht. Unverletzlich im Sinne der aufgestellten Definition ist also das Recht wesentlich durch zwei Dinge, durch die verpflichtende Kraft, die ihm beiwohnt, und durch die an dieser Pflicht haftende Vernunftforderung, kraft welcher dieselbe nöthigenfalls durch Anwendung von Gewalt erzwungen werden darf.

117. Frägt man nach dem philosophischen Grund dieser letztern Eigenschaft, so ist derselbe nirgend anders zu suchen, als in dem innern Zweck der Rechtspflichten selbst, wie bereits oben mehrfach angedeutet wurde. Bezieht sich eine Pflicht ihrer Natur nach auf einen Zweck, der nach dem göttlichen Ordnungsplane nicht etwa in unbestimmter Zukunft, sondern im irdischen Dasein des Menschen seine Verwirklichung erheischt, so sagt uns die Vernunft, daß wenigstens die äußere Erfüllung dieser Pflicht nicht einzig dem zufälligen guten Willen des Menschen schließlich überlassen werden kann, sondern daß sie nöthigenfalls müsse erzwungen werden können. Wenden wir nun dieses Princip auf den thatsächlichen Schöpfungsplan bezüglich des irdischen Daseins des Menschen an, so wird uns diese Seite der Unverletzlichkeit des Rechts geradezu als eine unbedingte Forderung der natürlichen Ordnung und ebendarum als ein Gegenstand der natürlichen Gesetzgebung selbst erscheinen. Wie wir nachgewiesen haben, ist die menschliche Gesellschaft, und speciell ihre dauernde Organisation in Familie und Staat ein bestimmter Naturzweck, dessen Verwirklichung der Urheber der Natur schon deshalb will und wollen muß, weil eben an diese die Hilfsmittel geknüpft sind, deren die Einzelnen bedürfen, um ihre menschliche Be-

stimmung zu erfüllen [1]. Andererseits ist die Rechtsordnung mit ihrem Inhalt von Rechten und Rechtspflichten das providentielle Band, wodurch diese Organisation besteht und erhalten werden soll [2]. Was ist also einleuchtender, als daß eben diese Rechtsordnung in der Erzwingbarkeit der Rechtspflichten die providentielle Garantie ihrer äußern Verwirklichung enthalten müsse? [3] Das ist denn auch der Grund, warum es unter den Pflichten gegen die Mitmenschen auch solche gibt, die nicht erzwingbar, keine Rechtspflichten, sondern rein ethische Liebespflichten sind. Der Unterschied liegt darin, daß die äußere Erfüllung der erstern zur Integrität der von Gott schlechthin gewollten gesellschaftlichen Ordnung gehört, die der letztern hingegen diese Integrität nicht unmittelbar und in bestimmter Weise bedingt, und diese somit ihrer Natur nach zum Inhalt der allgemein sittlichen Ordnung gehören, ohne Gegenstand der Rechtsordnung zu sein. In der nothwendigen Beziehung der menschlichen Befugnisse und Pflichten zur Integrität jener als Naturzweck gebotenen gesellschaftlichen Ordnung ist denn auch wirklich der natürliche Maßstab des Rechts, das wahre oberste Rechtsprincip zu suchen.

118. Im engsten Verhältniß zu der Erzwingbarkeit der Rechtspflicht steht ferner der eigenthümliche Charakter, vermöge dessen sie ihrer Anforderung mit bloßer Aeußerlichkeit ohne alle subjective, tugendliche Gesinnung zu genügen scheint. Derselbe stellt überhaupt keine von der Erzwingbarkeit wirklich verschiedene Eigenschaft dar, sondern ist ganz in der letztern als deren Bedingung enthalten. Es liegt auf der Hand, daß der Zwang, der eintretenden Falls der Pflichterfüllung unter die Arme greift, stets nur ein äußerer sein kann; d. h. er wird die innere Gesinnung des Handelnden unberührt lassen und lediglich die äußere Pflichterfüllung zum Gegenstand haben, einmal weil jene keinem Zwang unterworfen sein kann, und zweitens weil letz-

---

[1] Absatz 106 ff. [2] Absatz 111.

[3] Das Recht, als das Gesetz des gesellschaftlichen Lebens, ist erzwingbar, weil es nur die Verhältnisse des äußeren Lebens umfaßt, die sich ohne Rücksicht auf Zu- oder Abneigung, auf Wohl- oder Uebelwollen unter den Menschen aufrecht halten lassen; und es wird mit Zwang durchgeführt, weil die Vernunft seine Nothwendigkeit erkennt und das Gewissen der zu Zwingenden selbst dem Zwange nicht nur zustimmt, sondern ihn im Falle Bedürfens sogar verlangt. Diese Wechselbeziehungen entspringen aus den Bedürfnissen unserer Natur; unsere Bedürfnisse sind unser Gesetz." — v. Moy de Sons, Das Recht außerhalb der Volksabstimmung. §. 1.

tere zu dem maßgebenden Zweck vollkommen genügt. Wenn ich also sage, die Rechtspflicht erstreckt sich nicht auf die innere Gesinnung, sondern bloß auf die materielle Erfüllung der rechtlichen Forderung, so ist dieß streng genommen unrichtig; nicht der Rechtspflicht an sich kommt dieses Prädicat zu, sondern ausschließlich ihrer Eigenschaft der Erzwingbarkeit. Für erstere ist kein Grund vorhanden, sich auf die bloße Aeußerlichkeit zu beschränken, wohl aber für letztere, und zwar ein sehr triftiger, nämlich die Unmöglichkeit, sich weiter zu erstrecken. Seiner wahren Bedeutung nach will also mit obigem Axiom nur gesagt werden, wie sehr auch die Rechtspflicht an sich, d. h. als Pflicht nebst der äußeren Leistung auch die innere Gesinnung umfaßt, so kann sie sich doch bezüglich der Erzwingbarkeit nur auf jene beziehen. Und in der That, Pflicht bleibt Pflicht, ob dem Zwang unterworfen oder nicht; denn nicht in diesem hat sie ihren Grund und ihren Maßstab. Wenn es demnach anderweitig feststeht, daß die Innerlichkeit zur Wesensbedingung der Pflicht überhaupt gehört, so kann sie offenbar dadurch nicht schlechthin eine äußere werden, weil die Verwirklichung ihres Gegenstandes vernunftgemäß erzwungen werden kann.

119. Der Stein des Anstoßes verschwindet, wie man sieht, von selbst in dem Maße, als er bloßgelegt wird. Augenscheinlich kommt hier Alles auf eine richtige Unterscheidung an. Die Rechtspflicht ist vermöge der Erzwingbarkeit eine äußere — diese Folgerung ist falsch oder wahr, je nachdem ihr ein allgemeiner oder ein durch bestimmte Grenzen beschränkter Sinn beigelegt wird. In wiefern ist also die Rechtspflicht eine äußere? — etwa als ein bloß thatsächliches Unterworfensein unter äußern Zwang, dem zu widerstehen nicht gerathen erscheint oder die Macht abgeht? — Dann würde das Recht aufhören, eine moralische Befugniß zu sein; es wäre physische Macht und Ueberlegenheit; — oder vielleicht als eine Pflicht, deren einziger Charakter und ganze Wesenheit in der äußern Erzwingbarkeit besteht? — Das wäre ein Widerspruch mit der Idee von Pflicht überhaupt, welche schon deshalb ein inneres Element enthalten muß, weil sie nur einem freien Vernunftwesen zukommt. Die Erzwingbarkeit ist allerdings kein unwesentlicher Charakter der Rechtspflicht; sie ist das, wodurch sie sich von andern, bloß ethischen Pflichten, z. B. den reinen Liebespflichten gegen den Nächsten, der allgemeinen Pflicht der Wohlthätigkeit gegen die Armen u. dgl. unterscheidet. Allein dieses Aeußere hebt so wenig die Innerlichkeit der Pflicht auf, daß es dieselbe als die allgemeine wesentliche Grundlage

jeder wirklichen Pflicht nothwendig voraussetzt und die Aeußerlichkeit bloß als einen secundären Charakter hinzufügt; denn zuerst muß eine Pflicht vorhanden sein, bevor sie äußerlich erzwingbar sein kann. Die Erzwingbarkeit ist also nicht als etwas Gegensätzliches zur innern, das Gewissen verbindenden Pflicht aufzufassen, so wenig als die Sanction eines Gesetzes dem Gesetze selbst widerstreitet oder dessen Wesenheit aufhebt; sie ist vielmehr eine äußere, durch die Vernunft gebotene Unterstützung derselben, eine Zugabe, um die Verwirklichung des von Gott gewollten Zweckes zu sichern.

120. Die Rechtspflichten sind also trotzdem, daß ihnen beziehungsweise eine Aeußerlichkeit zukommt, wesentlich innere, d. h. wahre Pflichten, und als solche durch nichts von andern unterschieden; folglich müssen sie auch den allgemeinen Bedingungen der Pflichten überhaupt unterstehen. Diese Bedingungen aber sind uns bereits aus vorausgehenden Erörterungen [1] genugsam bekannt und fordern hier bloß ihre Anwendung. Sie enthalten die unmittelbare Bestätigung unseres bezüglich der Rechtskraft ausgesprochenen Grundsatzes. Denn nachgewiesener Maßen kann es überhaupt keine wirkliche Pflicht geben, deren bindende Kraft nicht mittelbar oder unmittelbar von dem Willen des göttlichen Gesetzgebers hergeleitet werden müßte.

Damit ist aber zugleich auch die wahre Quelle jeder rechtlichen Befugniß bezüglich ihrer innern Gültigkeit ausgesprochen. Denn steht jedem Recht eine entsprechende (correlate) Pflicht gegenüber, so zwar, daß weder das Recht ohne die Pflicht, noch die Pflicht ohne das Recht bestehen kann, oder auch nur denkbar ist, dann braucht es doch wohl keines weiteren Beweises, um zu zeigen, daß Recht und Pflicht ihrer Geltung nach nothwendig einen und denselben Ursprung haben müssen, daß es derselbe göttliche Wille ist, der im Interesse desselben weisen Schöpfungsplanes gleichzeitig hier die rechtliche Befugniß verleiht, dort die Pflicht auferlegt, derselben zu entsprechen. Für beide gilt derselbe Maßstab; es kann folglich weder ein wirkliches Recht noch eine Rechtspflicht bestehen, außer in Kraft einer göttlichen Willensäußerung, oder, um uns der Worte einer competenten Autorität zu bedienen, „es gibt kein Recht ohne Pflicht, es gibt keine Pflicht ohne Gott“ [2].

---

[1] Absatz 53 ff.; 73 ff.

[2] Jos. Othmar, Cardinal Rauscher, Der Staat ohne Gott, Hirtenschreiben vom 25. Januar 1865.

121. Wie aber, wenn gegenüber dieser ideellen Rechtsanschauung die nackte Wirklichkeit das gerade Gegentheil unzweideutig documentirt? — wenn namentlich die Rechtsbefugniß in der Wirklichkeit tagtäglich als das Resultat rein menschlicher Thatsachen erscheint, folglich ihr Bestehen nicht dem göttlichen, sondern dem menschlichen Willen verdankt? — Die Verständigung über diesen scheinbaren Widerspruch ist ganz geeignet, die ausgesprochene Wahrheit gleichzeitig nach ihrer wahren Bedeutung zu beleuchten und zu bestätigen.

Wenn nämlich einerseits die göttliche Signatur des Rechtes betont wird, wird andererseits doch keineswegs in Abrede gestellt, daß dem Rechte neben diesem innern göttlichen Elemente, das gleichsam seine Seele ausmacht, auch ein äußeres, mehr oder weniger zufälliges, menschliches Element innewohne, welches gewissermaßen als Körper dessen concrete äußere Form bestimmt. Bezüglich der letztern ist das Recht nicht nur von mancherlei natürlichen Thatsachen, zufälligen Begebenheiten, sondern auch vielfach von der freien Bethätigung des Menschen abhängig. Baue ich auf meinem Grund und Boden ein Haus, so habe ich darauf ein Eigenthumsrecht. Dieses Recht ist seiner inneren Gültigkeit und Unverletzlichkeit nach, d. i. als Recht, schlechthin göttlichen Ursprungs; es ist eine von Gott selbst durch die Vernunft mir zugesprochene Befugniß. Allein als ein Recht, das sich speciell auf dieses Eigenthum und gerade unter diesen Verhältnissen bezieht, hieng es von meiner freien Verfügung ab. So gibt es durchaus kein Recht, das nicht seiner concreten Wirklichkeit nach aus einer Thatsache hervorgienge, an welche sich unmittelbar der sogenannte Rechtstitel anschließt. Davon sind selbst diejenigen menschlichen Rechte, welche man primitive oder angeborne zu nennen pflegt, nicht ausgenommen, zumal auch ihr wirkliches Bestehen wenigstens von der Thatsache eines bestimmten menschlichen Daseins bedingt ist. Das kann aber nicht hindern, daß, wie die Pflicht, so das Recht als solches und in sich betrachtet, d. h. seiner Geltung nach, ein Ausfluß des göttlichen, weltordnenden Willens ist [1].

122. Wollte man endlich einwenden, es gebe thatsächlich manche Rechte, die der sittlichen Ordnung geradezu widersprächen, und folglich ohne Lästerung dem göttlichen Willen nicht zugeschrieben werden

---

[1] Vgl. v. Moy, Grundlinien einer Philosophie des Rechts. 1. Bd. §. 13. — Civiltà Cattol. Ser. II. v. III. p. 231.

könnten, — so müßten wir die Einwendung und ihre Voraussetzung als auf einem Irrthum beruhend zurückweisen. Nie hat es ein unsittliches (wirkliches) Recht gegeben, noch kann es je eines geben, so wenig als ein unsittliches (verpflichtendes) Gesetz. Wohl aber gibt es nur zu oft einen unsittlichen Gebrauch des Rechtes, und dieser hebt allerdings an sich das bestehende Recht nicht auf. Ist es aber vernünftig, in diesem Fall dem Rechte selbst den Charakter der Unsittlichkeit beizumessen; dem Rechte, welches zwar in der Absicht Gottes uns deshalb gegeben wird, damit wir es zum Guten gebrauchen, andererseits aber seinem Begriffe nach aufhörte, ein Recht (Befugniß) zu sein, wenn es nicht dem freien Gebrauch, also möglicherweise auch dem Mißbrauch preisgegeben wäre? — Dann müßte man mit eben so viel Grund auch die menschliche Willensfreiheit als solche für etwas Unsittliches halten, weil sie die Möglichkeit des unsittlichen Gebrauches in sich schließt; ja man müßte obendrein Gott selbst, den Geber der Freiheit, für letzteren verantwortlich machen. Erläutern wir das Gesagte durch ein Beispiel: Als Eigenthümer habe ich das Recht, frei über mein Eigenthum zu verfügen; dasselbe ist seiner Bestimmung nach und in der Absicht Gottes, der es mir verleiht, durchaus sittlich; denn es ist mir als Mittel gegeben, damit ich meine persönliche und sociale Aufgabe als freies Vernunftwesen erfüllen könne. Möglicherweise könnte ich aber von eben diesem Rechte einen vernunftwidrigen, unsittlichen Gebrauch machen, z. B. durch ganz nutzlose Vergeudung des Vermögens, und zwar, wie ich voraussetze, ohne alle Beeinträchtigung eines fremden Rechtes. Wäre es nun richtig, in diesem Falle zu sagen, ich habe das Recht, mein Eigenthum unnütz zu vergeuden? es wäre zum Wenigsten sehr ungenau gesprochen. Um mich richtig auszudrücken, müßte ich sagen, ich habe das Recht, nach eigenem Ermessen über mein Eigenthum zu verfügen, selbst auf die Gefahr hin einer mißbräuchlichen Vergeudung. Die freie Verfügung, nicht die Vergeudung, ist und bleibt also unter allen Umständen das formelle Object dieses Rechtes, wie es von Gott selbst seine Sanction erhält. Für den Mißbrauch aber, den Gott gleichzeitig durch das Sittengesetz verbietet, ist jeder ihm verantwortlich, obwohl aus weisen Gründen die Befugniß Anderer ausgeschlossen wird, ihn daran zu hindern, so lang er kein fremdes, weder ein Privat-, noch ein öffentliches Recht, z. B. öffentlicher Ehrbarkeit, verletzt.

123. Es steht also ungeachtet aller scheinbaren Gegengründe fest, daß der Alles nach Vernunft und Heiligkeit ordnende und darum ge-

setzgebende Wille des Schöpfers das eigentliche causale Princip der Rechtsordnung, wie der gesammten sittlichen Ordnung, der unverletzlichen Rechtskraft und der erzwingbaren Rechtsverbindlichkeit, wie der moralischen Pflicht überhaupt ist; daß es somit ein unnatürlicher Eingriff in die sittliche Weltordnung selbst war, deren wesentlich verwandte Elemente wie feindliche Gewalten auseinander zu reißen, und das eine der „innern", das andere der „äußern" (auf bloß zwingender Macht beruhenden) Gesetzgebung zuzuweisen.

5. Das göttliche und das menschliche Recht.

(Th. 39 in ihrer Beziehung zu 56 und 57.)

Begriffsbestimmung. — Präcisirung des Standpunktes und der Frage. — Die These 39 des Syllabus und ihre principielle Bedeutung. — Protest des menschlichen und christlichen Bewußtseins. — Kurze Berührung und Ausscheidung der theologischen und canonischen Seite der Frage.

Grundsatz: Kein menschliches Recht außer auf Grund eines über dem Menschen stehenden göttlichen Rechtes.

124. Der Urquelle nach, und abgesehen von seinen concreten Bestimmungen, ist jedes Recht göttlich, so hat uns der vorhergehende Grundsatz gelehrt. Wenn man also dessenungeachtet von einem göttlichen und einem menschlichen Rechte redet, so muß der Unterscheidungsgrund ein anderer sein. Derselbe entspricht genau dem Unterscheidungsgrund zwischen göttlichem und menschlichem Gesetz. Gibt sich der gesetzgebende Wille Gottes uns in unmittelbarer Weise, d. h. ohne Vermittlung einer beglaubigten Auctorität [1] kund, sei es durch das natürliche Licht der Vernunft, sei es durch eine übernatürliche Offenbarung, so nennen wir diese Kundgebung ein göttliches Gesetz; ein menschliches hingegen, wenn dieselbe nur mittelbar, durch Vermittlung nämlich einer menschlichen zu Recht bestehenden Auctorität geschieht. Auf gleiche Weise unterscheiden wir ein göttliches und menschliches Recht, je nachdem es ein unmittelbar oder nur mittelbar göttliches

---

[1] Die Vermittlung durch ein Organ wird selbstverständlich nicht ausgeschlossen. Ein solches ist für die natürliche Gesetzgebung die Vernunft des Menschen. Die Organe der übernatürlichen Gesetzgebung aber können eben so verschiedenartig sein als die Mittel und Wege, die Gott zu Gebote stehen, in authentischer Weise und direct dem vernunftbegabten Geschöpfe seinen Willen kund zu geben.

ist [1], d. h. je nachdem es seine Geltung von göttlicher oder von menschlicher Auctorität als der unmittelbaren Quelle herleitet. Das göttliche Recht im Besondern scheidet sich seinerseits wieder in das natürliche und das positive göttliche Recht; eine Unterscheidung, von der wir jedoch in der gegenwärtigen Frage vorläufig Umgang nehmen, um nur das göttliche Recht überhaupt gegenüber dem menschlichen in's Auge zu fassen.

125. In diesen vorläufigen Begriffserklärungen ist theilweise schon eine Begründung des aufgestellten Grundsatzes enthalten. Denn wenn es überhaupt in dem erwähnten Sinne neben dem menschlichen noch ein göttliches Recht gibt, so kann an dem Unterordnungsverhältniß, welches in eben diesem Grundsatz ausgesprochen wird, bei richtiger Auffassung jener Begriffe und bei Berücksichtigung dessen, was oben über Naturgesetz und menschliche Gesetzgebung gesagt worden ist [2], kaum ein vernünftiger Zweifel übrig bleiben. Aber gerade gegen die Existenz dieser höhern Rechtsordnung (einerseits der göttlichen im Allgemeinen, andererseits der natürlichen im Besondern), als einer für sich und über dem positiven menschlichen Recht in Kraft bestehenden Ueberordnung auf dem Rechtsgebiete, wird in unsern Tagen von sehr verschiedenen Seiten ein Widerspruch erhoben, der freilich zugleich ein Widerspruch ist gegen die übereinstimmende Auffassung der ältern Wissenschaft, der protestantischen sowohl wie der katholischen. Unser Satz fordert also vor Allem in dieser Beziehung seine Erhärtung.

Wenn wir das göttliche Recht nach seinem ganzen Inhalt und Umfange betrachten, so theilen sich die Gegner, denen wir hier begegnen, wie bereits angedeutet, in zwei Klassen, deren beiderseitiger Standpunkt übrigens ein ganz entgegengesetzter ist, und deren Tendenzen weit auseinander gehen. Die eine vertritt die Sache des neuheidnischen Staates gegen das Christenthum, vor Allem aber gegen die Kirche als eine göttlich berechtigte Anstalt; — die andere hat sich den Kampf gegen die fortschreitende Negation und für das positive Christenthum zur Aufgabe gemacht. Erstere stellt jedes

---

[1] Das mittelbar göttliche Recht in diesem Sinne ist jedoch wohl zu unterscheiden von dem „jus divinum mediatum“, wodurch man nach canonischem Sprachgebrauch ein göttliches Recht bezeichnet, welches zwar nicht ausdrücklich von Gott angeordnet, aber aus dem von Gott ausdrücklich Angeordneten sich mit Nothwendigkeit ergibt. Vgl. Schneemann, Die kirchliche Gewalt und ihre Träger. 78 ff.

[2] Absatz 53—61; 73—79; 97 ff.; 112, 113.

göttliche Recht, heiße es positiv oder natürlich, ja überhaupt jedes von der Staatsgewalt unabhängige Recht in Abrede, und legt unter dem Feldgeschrei „der Staat besitzt als der Ursprung und die Quelle aller Rechte ein schrankenloses Recht" (Syll. Th. 39) und „das Gesetz ist das öffentliche Gewissen" die Kirche, die Schule, die Familie, die Privatgewissen selbst gefesselt zu den Füßen der allmächtigen Staatsgewalt; — die letztere Klasse hingegen bejaht und betont jedes positive geschichtliche Recht, so auch, je nach katholischem oder protestantischem Standpunkte, das positive göttliche Recht der Kirche; — leugnet dagegen das natürliche Recht als ein durch sich bestehendes; alles dieß im Interesse, wie sie annimmt, des positiven Christenthums und zum Ruin der rationalistischen Negation. Bezüglich der Differenz, welche uns von letztern aller Achtung werthen Gegnern einigermaßen trennt, werden wir im nächstfolgenden Artikel im Interesse der gemeinschaftlichen Sache uns eine bescheidene Erörterung erlauben. Die gegenwärtige Prüfung bezieht sich daher ausschließlich auf die erst genannte, jedem göttlichen Recht feindliche Richtung.

126. Practisch gestaltet sich demnach die hier zu erörternde Frage einfach als eine Prüfung des eben erwähnten, in Th. 39 des Syllabus verurtheilten Satzes: „Der Staat besitzt als der Ursprung und die Quelle aller Rechte ein schrankenloses Recht."

Gibt es über dem Staate und unabhängig vom Staate ein in Kraft bestehendes göttliches Recht? — eine Frage, welche der Krankheit der modernen Gesellschaft gegenüber unstreitig von entscheidender Wichtigkeit ist. Ja es dürfte im ganzen Syllabus kaum ein Irrthum verzeichnet sein, der in der Krisis, in der wir leben, für die höchsten sittlichen, politischen und socialen Interessen der Menschheit so folgenschwer erscheint wie der Satz, der dieselbe verneinend beantwortet.

127. In der gänzlichen Leugnung jedes göttlichen Rechtes, als eines über dem Menschen in unabhängiger Gültigkeit bestehenden, vermögen wir in der That nichts Geringeres zu erkennen, als die Leugnung alles Rechtes, weil das menschliche Recht wie das menschliche Gesetz in dem göttlichen sein bedingendes Princip und seine einzig unverrückbare Grundlage hat [1]. Es gibt kein Recht und kann keines geben, welches bezüglich seiner bindenden Kraft nicht mittelbar

---

[1] Vgl. IV. 1—4.

oder unmittelbar göttlichen Ursprungs wäre. Ein mittelbar göttliches[1] aber oder ein menschliches kann es nur dann geben, wenn es ein zu vermittelndes, d. i. ein unmittelbar göttliches, durch sich selbst unbedingt gültiges Recht gibt, das dem erstern als das eigentlich und formell verpflichtende Element, als fester Grund und als Legitimation dient. Es gibt also ein göttliches Recht, sei es nun ein natürliches oder ein positives, oder es gibt gar keines. Das Alles ist in dem Vorausgehenden hinlänglich nachgewiesen. Ist aber diese feste Grundlage in der Meinung der Menschen aufgehoben, oder wenigstens dadurch ihrer wahren Bedeutung entkleidet, daß man sie bloß zu einem elastischen Modell eines an sich noch unfertigen, nur in der Idee skizzirten, erst durch den Staat zu schaffenden Rechtes macht, so darf man nicht überrascht sein, wenn man in der politischen Welt statt des Rechtes bereits zur Auswahl ein doppeltes Recht kennt, ein altes und ein neues. Eben so wenig darf man in dieser Voraussetzung sich wundern, wenn letzteres mit der ausgesprochenen Absicht auftritt, das erstere, als principiell entgegengesetzt, allmählich ganz zu verdrängen, wie man etwa auch im Handelsverkehr zuweilen ein anderes System von Maß und Gewicht einzuführen je nach veränderten Zeitumständen für gut findet. In der guten alten Zeit hielt man das freilich für unmöglich. Man meinte, selbst die Staatsgewalt und die Diplomatie habe außer den positiv bestehenden Rechtsschranken auch noch ein ewiges, unabänderliches Recht einfach anzuerkennen, welches als das Fundament aller Rechtsordnung über dem Staat wie über den Einzelnen stehe. Seitdem man aber die Entdeckung gemacht hat, daß eigentlich der Staat selbst, beziehungsweise die Staaten alles Recht selbst hervorbringen, so ist nicht einzusehen, warum sie sich von einem „alten" Recht geniren lassen sollen; können sie doch selbst ein neues machen, das ihnen zuträglicher scheint. Das Recht überhaupt unterliegt dann auch in seinen wesentlichen Bestimmungen wie alles Menschliche dem Gesetz der Veränderung und des Fortschritts.

128. Daß aber die rückhaltlose Uebertragung des Rechtsmonopols an den Staat gleichbedeutend ist mit der ausgesprochenen Leugnung jedes göttlichen Rechtes, sowohl nach seiner natürlichen als übernatürlich-positiven Seite hin, das ist schon durch den Wortlaut des bezüglichen Satzes selbst klar und unabweisbar. Dem Staat

[1] Man sehe S. 141. Anmerk. 1.

als dem Ursprung und der Quelle aller Rechte ein schrankenloses Recht einräumen, heißt offenbar behaupten, daß jedes wirkliche Recht als solches wesentlich ein Product des menschlichen Willens, daß der (gesetzgebende) Mensch Gott selbst gegenüber Souverain und unumschränkter Herr sei; — es heißt die (untergebenen) Menschen aus freien Dienern Gottes zu Sklaven von Ihresgleichen machen und ihnen obendrein die Möglichkeit des Recurses an eine höhere Majestät entziehen; — es heißt den Absolutismus in seiner vollsten und allerschlimmsten Bedeutung, als Knechtung des Gewissens, zum Princip erheben, und das in demselben Augenblicke, in welchem man „Gewissensfreiheit" predigt. Wäre diese Entgöttlichung und Vermenschlichung alles Rechtes übrigens auch nicht so klar in der Th. 39 enthalten, so würde die wahre Bedeutung und Tragweite derselben durch die in den Th. 56 und 57 enthaltenen und vom selben Geist dictirten Lehren vollends beleuchtet. Denn offener kann wohl die Rebellion gegen jede göttliche Oberhoheit nicht ausgesprochen, frecher und schamloser die Controle jeder höhern Region nicht vor die Thüre gesetzt werden, als es in der Behauptung geschieht: „Es ist keineswegs vonnöthen, daß die menschlichen Gesetze mit dem Naturrecht in Uebereinstimmung gesetzt werden", und „die Philosophie und die Moralwissenschaft, wie auch die Staatsgesetze können und sollen der göttlichen und kirchlichen Auctorität sich entziehen."

129. Der Hegelianer freilich wird, um unsere alarmirte Logik zu beschwichtigen, gleich mit der Belehrung bei der Hand sein, daß eben der Staat als die göttliche Manifestation in der Menschheit aufgefaßt werden müsse. Das ist allerdings eine dankeswerthe Aufklärung; sie enthält einen Fingerzeig auf das geschichtlich-doctrinäre Fundament jener ebenso gottlosen als despotischen Lehre. Aber der christlich-freie Geist, im Bewußtsein seiner Würde ob der Kindschaft des lebendigen, persönlichen Gottes [1], wird sich bestens für die Zumuthung bedanken, dieser Hegel'schen Gottheit seinen Weihrauch darbringen zu sollen. Ja, um vor der abstracten Staatsmajestät, als der absoluten, unfehlbaren, göttlichen — das Knie beugend und die Augen schließend zu ersterben, — dazu, glauben wir, ist mit Recht auch das Bewußtsein der einfachen Menschenwürde viel zu stolz [2].

---

[1] Ihr seid theuer erkauft, werdet nicht Sklaven der Menschen. I. Cor. 7, 23.

[2] „Das die Gewissen verbindende Recht des Staates geht nicht so weit,

Das ist nach unserer Ansicht die principielle Tragweite der Th. 39 in ihrer innern Beziehung zu Th. 56 und 57 betrachtet, und dieß allein genügt, um dieselbe vor den Augen jedes Vernünftigen mit dem Stempel der Verwerfung zu bezeichnen.

130. Ein näheres Eingehen auf die Begründung des Gegenstandes nach seiner positiven Seite hin würde uns nothwendig auf das Gebiet einer apologetisch-theologischen und canonischen Frage hinüber führen, welche theils anderwärts ihre Erledigung bereits gefunden hat [1], theils im Zusammenhang mit § VI. des Syllabus noch eine speciellere Behandlung erheischt [2]. Das göttliche Recht nämlich, als ein positives aufgefaßt, von dem hier hauptsächlich die Rede ist, stützt sich seinem Begriffe nach auf eine freie Gottesthat, und bildet die Grundlage der von Gott auf Erden gewollten, übernatürlichen Religions- und Heilsanstalt, namentlich aber der durch Christus, den Sohn Gottes, gestifteten allgemeinen Kirche, als einer completen und in ihrem Wirkungskreis unabhängigen Gesellschaft. Nur wer diese seit mehr denn 18 Jahrhunderten göttlich beglaubigte Thatsache leugnet, kann die positive Seite des göttlichen Rechtes in Abrede stellen. Auf jene göttliche Beglaubigung kommt hier Alles an. Diese als unumstößlich vorausgesetzt, hängt freilich immerhin ehr Vieles davon ab, ob auch der Staat, oder vielmehr die Staaten, das Recht der Kirche als ein göttliches anerkennen oder nicht. Die practische Anerkennung oder Nichtanerkennung desselben von Seite eines Staates entscheidet nämlich darüber, ob dieser den christlichen oder nicht christlichen Staaten beizuzählen sei oder nicht; sowie die geschmälerte und bloß halbe Anerkennung ihm den Charakter eines bloß halb christlichen oder halb unchristlichen Staates aufdrückt. Daran knüpfen sich gewiß sehr wichtige und für die betreffenden Staaten wie für deren Angehörige unberechenbare Folgen. Aber die Existenz und der Bestand des Rechtes selbst, welches die Kirche kraft ihrer

als seine Gewalt, sondern hat seine Grenzen am natürlichen, göttlichen und öffentlichen Recht. Es ist ein verabscheuungswürdiger, die blutigste Tyrannei begünstigender Grundsatz, daß die einzige Quelle des Rechts der unverantwortliche Wille des Staates sei. Nie, niemals wird die sittliche Vernunft, niemals die Kirche Christi, deren Recht von Oben stammt, dieser Vergötterung der Staatswillkür sich beugen, es handle sich um was es wolle." — Dieringer, Laienkatechismus über Religion, Offenbarung und Kirche. S. 514. Mainz. 1865. — Vgl. Absatz 76.

[1] Namentlich bei Schneemann, Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche.

[2] Vgl. S. 14 Anmerk.

göttlichen Mission in Anspruch nimmt, bleibt dadurch ganz unberührt; ebenso gut als Gott selbst deshalb nicht aufhörte, zu existiren und die Zügel der Weltregierung zu führen, weil es etwa einem Thoren oder gar einem Nationalconvent einfiele, ihn feierlich abzusetzen. Wer die göttliche Sendung und das in ihr beglaubigte göttliche Recht nicht anerkennen will, thut es lediglich auf seine Verantwortung und auf seine Gefahr hin. Auch die wesentliche Stellung und Aufgabe der Kirche wird dadurch nicht im Geringsten verändert. Sie hat unter allen Umständen, wenn sie sich als das erweisen will, was sie ist, im Bewußtsein ihres Besitzes fort und fort Zeugniß zu geben von sich selbst und ihrem unveräußerlichen Recht. In Beziehung auf letzteres kennt sie keinen andern competenten Maßstab als denjenigen, der in der Entscheidung eben jener apologetisch-theologischen Frage selbst liegt; noch könnte sie auf diesem Gebiete zwischen sich und ihren Gegensätzen eine Vermittlung oder Transaction zulassen, deren Ausgangspunkt nicht eben die Anerkennung ihres göttlichen Rechtes wäre. Das ist in der That die Situation der Kirche dem sogenannten modernen Staate gegenüber, und zugleich der Schlüssel zum Verständniß ihrer Geschichte. Dort die offene Vertretung des übernatürlichen Gottesreiches auf Erden, hier der ausgesprochene Naturalismus; — dort die unwandelbare Behauptung und Geltendmachung des göttlichen Rechtes, hier die Leugung oder Ignorirung desselben. Diese Signatur tragen, nicht gleichmäßig zwar, aber in fortschreitender Entwicklung, alle Phasen, welche der Staat bezüglich seines Verhältnisses zur Kirche in der neuern Zeit durchlaufen hat, vom Gallicanismus, Josephinismus, Febronianismus, dem sogen. liberalen National- und Staatskirchenthum in bureaukratischer Zwangsjacke, bis zum vollendeten Staat ohne Gott. Die eigenmächtige Aufhebung oder Nichtachtung jeder geistlichen Gerichtsbarkeit, das unbefugte Eindringen in die Verwaltung geistlicher Güter mit der schlecht verhehlten Absicht, sie nach und nach zu säcularisiren, die in aller Gesetzesform vollzogene Unterdrückung und Beraubung religiöser Genossenschaften, die angemaßte Bevormundung kirchlicher Wahlacte bei Besetzung einflußreicher Stellen, die kleinlich bureaukratische Einmischung in rein kirchliche Verwaltung, ja in die Ausübung des kirchlichen Lehramtes und selbst in die Spendung der heiligen Sacramente vermittelst „Placet", „Exequatur", Ehegesetze u. dgl. — endlich die directe oder indirecte Monopolisirung alles Unterrichtes, selbst des theologischen, in der Hand des Staates; — das Alles sind eben so viele Aeußerungen des allmählich vollzogenen oder

sich noch vollziehenden Abfalls des modernen Staates vom Christenthum; sie sind ganz oder theilweise eine thatsächliche Leugnung des göttlichen Rechtes, kraft dessen die Kirche ihre unabhängige Stellung dem Staat gegenüber beansprucht.

Es liegt auf der Hand, daß alle diese Beziehungspunkte ein höchst wichtiges und practisches Gebiet berühren; auch sind dieselben wesentlich mit dem Gegenstand, den wir behandeln, verwachsen. Dessenungeachtet müssen wir es uns aus dem eben genannten Grunde versagen, hier näher darauf einzugehen.

6. Das natürliche und das positive Recht.

Präcisirung der Begriffe. — Gibt es in Wirklichkeit ein natürliches Recht? — Geschichtliche Veranlassung der Frage. — Anschauung der „historischen Schule": a) vom protestantischen Standpunkt. Logische Folgerungen. — b) vom katholischen Standpunkt. — Die beiderseits betonten Gründe gegen das Naturrecht. — Beleuchtung derselben. — Entbehrt jedes natürliche Rechtsprincip der zu einem Rechtssatz „erforderlichen Bestimmtheit"? — von Seite der natürlichen Vernunfterkenntniß? — von Seite bestimmender Thatsachen? — Hat ein natürlicher Rechtssatz auch die „bindende Kraft des Rechts"? — Machtbedingung als Wesen des Rechts. — Philosophische Nothwendigkeit, ein natürliches Recht vor und über dem positiven anzuerkennen: — Die „göttliche Ermächtigung" als Vorbedingung einer menschlichen Rechtsordnung. — Die Stellung der elementären organischen Rechtssubjecte im Staate. — Die Bedeutung des „Gewohnheitsrechtes". — Es gewährt keinen Ersatz für das Naturrecht. — Auch das positive göttliche Recht setzt mit Nothwendigkeit die Anerkennung eines natürlichen voraus. — Schlußfolgerung. — Aufgabe der Wissenschaft des Naturrechts.

Grundsatz: Kein positives Recht außer auf Grund eines vorausgesetzten natürlichen Rechtes.

131. Vom natürlichen Rechte und den besondern Charakteren, wodurch es sich vom positiven Rechte unterscheidet, ist bereits in dem Vorausgehenden mehrfach die Rede gewesen [1]. Es wird also zur Präcisirung der Begriffe genügen, an diese Voraussetzungen, wie sie allen Vertretern des Naturrechts im christlichen Sinne gemein sind, nur einfach zu erinnern und dieselben in einem kurzen Ausdruck zusammenzufassen. Wie die Unterscheidung des göttlichen und menschlichen Rechtes sich auf die Eintheilung der Gesetzgebung in eine göttliche und menschliche gründet, so bezieht sich auch in analoger Weise die Unterscheidung des natürlichen und positiven Rechtes auf die Annahme einer na-

---

[1] Absatz 109, 113, 124.

türlichen und positiven Gesetzgebung. Natürlich heißt demnach das Recht oder überhaupt jener Theil der Rechtsordnung, welcher in der menschlichen Natur und ihren wesentlichen Beziehungen zur Gesellschaft seine feste und unabänderliche Begründung hat und in so fern überdieß als objectiver Bestandtheil des „Naturgesetzes" (Vernunftgesetzes) durch die Vernunft promulgirt ist. Positiv hingegen nennen wir das Recht, welches außer jener wesentlichen Verbindung mit der nothwendigen und ewigen Weltordnung liegt, oder wenigstens als darin begriffen dem natürlichen Lichte der Vernunft nicht erreichbar ist, und ebendeshalb seine wirkliche Geltung unmittelbar nur kraft einer freien und in so fern nach Umständen abänderlichen Bestimmung der gesetzgebenden Auctorität (sei es der göttlichen oder einer menschlichen) haben kann. Jedes menschliche Recht ist also positiv, aber nicht jedes positive Recht ist nothwendig ein menschliches, da wir thatsächlich auch ein göttlich-positives unterscheiden. Zugleich mit letzterem bildet das natürliche Recht den Gesammtinhalt des göttlichen Rechtes überhaupt.

132. Das natürliche Recht ist nach christlicher Auffassung wesentlich ein göttliches, wie die natürliche Gesetzgebung, der es unmittelbar entstammt, eine wesentlich göttliche ist. Nie ist es von der kirchlichen und christlichen Wissenschaft anders aufgefaßt oder in Anwendung gebracht worden. Und hievon machten auch die protestantischen Schriftsteller des ältern Naturrechts bis auf Kant keine Ausnahme [1]. Selbst dem Heiden Cicero [2] war bekanntlich diese Auffassung schon sehr geläufig.

Man hat aus einem Sprachgebrauch des canonischen Rechts [3], nach welchem practisch genommen das natürliche Recht als im Mosaischen Gesetz und im Evangelium enthalten betrachtet wird, den Schluß gezogen, man habe im Mittelalter vor Thomas von Aquin kein anderes göttliches Recht gekannt als das positive. Man scheint aber nicht beachtet zu haben, daß es zwei ganz verschiedene Dinge sind zu sagen, das natürliche Recht ist (der Hauptsache nach) im positiven göttlichen Gesetze enthalten, — und, das natürliche und das positive göttliche Recht sind eins und dasselbe. Das Erstere haben auch der hl. Thomas und jederzeit alle Theologen gesagt, ohne deshalb das natürliche Recht

---

[1] Zeugen sind unter Andern Thomasius, Instit. jurisprud. div. I. 2. und besonders Leibnitz, Method. (Oper. ed. Dutens. IV. 3.).

[2] Sieh S. 26. Anmerk. 1.

[3] Gratian. D. I. „Jus naturale est, quod in lege et evangelio continetur."

mit dem positiven geradezu zu verwechseln; — der letztere Sinn aber ist schon darum unzulässig, weil sonst die ausdrückliche Benennung „Jus naturale“ ganz sinnlos wäre, und weil man in diesem Falle ebenso gut müßte sagen können, das positive göttliche Recht, wie das Mosaische Gesetz und das Evangelium es enthalten, ist eben nichts Anderes, d. h. nichts mehr, als das natürliche Recht; das aber wäre ein offenbarer Verstoß gegen das katholische Dogma, den man dem canonischen Recht wohl nicht zumuthen wird. Wenn also die Kirche den Gläubigen gegenüber das Naturrecht und das positive göttliche Recht practisch gleichsam einheitlich behandelt, so ist das nur ein thatsächlicher Beweis, wie sehr sie den göttlichen Charakter des natürlichen Rechtes festgehalten und betont wissen will. Man darf nicht übersehen, daß ein und dasselbe Recht gleichzeitig ein natürliches und positives sein kann, und daß dieß in der thatsächlichen Ordnung der gnadenvollen göttlichen Offenbarung bezüglich des Hauptinhaltes des natürlichen Rechtes auch wirklich der Fall ist. Es ist daher vollkommen begreiflich, daß man innerhalb des christlichen Standpunktes es vorzieht, einen an sich zwar naturrechtlichen Satz nicht als solchen, sondern als einen positiven anzurufen; wie es auch Niemanden befremden kann, wenn die außer dem Christenthum stehenden „Naturrechtler“ nicht selten naturrechtliche Sätze für sich in Anspruch nahmen, welche gleichzeitig positive Bestimmungen des römischen Rechtes waren. Das Positive, das zum Natürlichen hinzutritt, hebt letzteres nicht auf, noch ist es ein Beweis, daß dieses überhaupt ohne das erstere nicht besteht; das Positive setzt das Natürliche vielmehr voraus, wie der Ueberbau den auf eigenen Fundamenten ruhenden Unterbau voraussetzt. Wie sehr man also auch auf gläubigem Standpunkte das natürliche Recht mit dem positiven göttlichen dem Inhalte nach vereinigen mag, so liegt darin noch keineswegs eine Berechtigung, sie auch dem Begriffe und der besondern Bedeutung nach zu verschmelzen. Auch practisch wird immerhin zum Wenigsten der wichtige Unterschied sich geltend machen, daß dem ungläubigen Gegner gegenüber und auf rein menschlichem Standpunkt nur das erstere eine Wirksamkeit beanspruchen darf, so oft nicht zufällig für dieselbe Sache ein historisches Recht nachgewiesen werden kann.

133. Gegen diese Auffassung ist in neuester Zeit der Einwand erhoben worden[1], daß „man, wenn man Gott (in das Naturrecht) hinein-

---

[1] Theolog. Literaturblatt. 1867. n. 9. S. 327.

bringe, nicht das Naturrecht habe, welches alle darunter verständen, die Naturrecht und positive katholische Auffassung nicht für identisch hielten.“ Darauf können wir nach dem Gesagten nur erwiedern: Wenn man bloß ein Naturrecht ausschließen will, in welches man Gott nicht hineinbringt, so sind wir vollkommen einverstanden; ein solches kann weder Bestand noch eine rechtliche Wirksamkeit haben. Wenn aber damit gesagt werden will, daß man durch das Hineinbringen Gottes in das Naturrecht bereits die natürliche Grundlage verlasse und sich auf eine positive stelle, so können wir dem allerdings nicht beistimmen, weil nach uns die Gotteserkenntniß und mit ihr die Kenntniß der wesentlichen Momente der sittlichen Ordnung nicht bloß eine theologische und positiv geoffenbarte, sondern auch eine natürliche und philosophische ist.

134. Nach dieser Präcisirung des Gegenstandes wenden wir uns nun der Frage selbst zu, die hier ihre Erörterung fordert:

Gibt es in Wirklichkeit ein natürliches Recht und somit eine Wissenschaft des Naturrechts? — oder gehört jedes wirkliche, d. i. bestehende Recht nothwendig dem positiven Rechtsgebiete an?

Daß diese Frage, welche wie so manche andere vor einem halben Jahrhundert noch gar keine Frage war, in neuerer Zeit mit wissenschaftlichem Ernste gestellt wurde, kann der echten Wissenschaft nur erwünscht und nützlich sein, um so mehr, als dieselbe einer geschichtlichen Motivirung nicht entbehrt. Die thatsächliche Entwicklung, die seit Grotius dem Naturrecht unter dem Vortritt der emancipirten Vernunft zu Theil wurde, und dessen erschütternde Einwirkung auf die sociale Ordnung mußte voraussichtlich einen niederschlagenden Einfluß auf das Urtheil der Menschen über den Werth dieser Wissenschaft ausüben. Eine gewisse Entmuthigung und Abwendung von derselben mußte namentlich in jenen Kreisen am meisten Eingang finden, die sich zur Aufgabe gemacht hatten, für die heiligsten Güter der Menschheit, Religion, Sitte und staatliche Ordnung, in die Schranken zu treten [1]. Es ist nicht weniger begreiflich, daß die Regierungen, von einem gewissen Schrecken vor dem Naturrecht getrieben, sich beeilten, fast allenthalben auf den Hochschulen diesen Zweig aus der Reihe der philosophischen Fächer zu streichen und es den Professoren des Civilrechts anheimzustellen, demselben als einem

[1] Vgl. Walter, Naturrecht und Politik §. 9.

Theil dieses Fachstudiums eine dürftige Berücksichtigung zuzuwenden. So erklärlich aber auch dieser Umstand erscheint, so vermögen wir in demselben doch nur eine neue Klippe zu erkennen, welche gerade im Interesse jener höchsten Güter, die man dadurch sichern wollte, sorgfältig zu vermeiden wäre.

Das Naturrecht wurde leider von demselben Mißgeschicke betroffen, wie die Philosophie überhaupt. Die französischen Jakobiner und kirchenfeindlichen Encyklopädisten nannten sich Philosophen, und das genügte, um die Philosophie selbst in den Augen der ordnungsliebenden und christlich gesinnten Menschen zu verdächtigen und in Mißcredit zu bringen. Die moderne Demokratie und die Revolution haben durch einseitige Verstümmelung des Naturrechts in demselben Anhaltspunkte für ihre Schlagwörter und zerstörenden Doctrinen zu finden gewußt, und nannten ihre Theorie im Gegensatz zu den herkömmlichen conservativen Principien schlechthin das Naturrecht. Statt gegen diese Profanation energisch zu protestiren, war man leider diesseits so gutmüthig oder so unvorsichtig, ihnen auf ihr Wort zu glauben. Heute endlich, in einer Zeit, wo die Schlagwörter eine Macht geworden sind, kann man nicht nur in conservativen Leitartikeln, sondern auch in Büchern die großen Parteien unserer Zeit alles Ernstes nach dem dreifachen Recht, dem Naturrecht, dem geschichtlichen Recht und dem göttlichen Recht classificirt sehen; wobei dem Radicalismus das Naturrecht, dem specifisch katholischen Standpunkte das göttliche Recht, der protestantisch-conservativen Anschauung das historische Recht als Basis und eigenstes Feld zugewiesen wird. Das heißt fürwahr den radicalen Gegnern zu viel Ehre anthun, das heißt das geschichtliche wie das göttliche Recht seines natürlichen Bundesgenossen berauben und ohne Kampf eine Festung aufgeben, welche vielmehr mit vereinten Kräften zu behaupten wäre, noch mehr, es heißt den Ast absägen, worauf man sitzt. Etwas Gutes aufgeben wegen eines möglicherweise damit verbundenen oder auch wirklich erfolgten Mißbrauches ist immer bedenklich; aber etwas wesentlich Nothwendiges abschaffen, weil es mißbraucht worden ist, kommt einem Selbstmorde gleich. Nicht schlechthin das Naturrecht, sondern die mißbräuchliche Behandlung desselben mußte man verurtheilen.

135. Wir haben bereits ausdrücklich das Verdienst der neuern Rechtsphilosophie anerkannt, welches hauptsächlich darin besteht, daß sie von den leeren Abstractionen der s. g. „reinen Vernunft" sich der geschichtlich-empirischen Grundlage wieder mehr zugewandt, und dadurch

den christlichen Anschauungen sich wesentlich genähert hat. In dieser Beziehung ist namentlich das edle Bestreben eines Savigny und nach ihm Stahl's nicht gering anzuschlagen. Die Geschichte mit ihrem realen Maßstab ist allerdings eine nothwendige Begleiterin jeder wissenschaftlichen Forschung, wenn sie practischen Werth haben soll, vor Allem aber jeder philosophischen Analyse der menschlichen Verhältnisse. Diese Anforderung haben die Bearbeiter des Naturrechts nach Grotius zu ihrem großen Nachtheil zu wenig berücksichtigt. Wenn aber andererseits die Geschichte nicht bloß als *Begleiterin*, als Correctiv und Compaß für die rationellen Deductionen zu *Rathe gezogen*, sondern zur eigentlichen *Quelle* derselben erhoben wird: — dann hat man offenbar das *Naturrecht* überhaupt aus der Reihe der philosophischen Wissenschaften ausgestrichen, dann gibt es nur noch ein *positives* Recht; die Wissenschaft, die es unternimmt, darüber zu raisonniren, muß dann folgerichtig, wie sie es bereits gethan, ihre alte Firma verändern und darf sich höchstens noch *Rechtsphilosophie* nennen.

136. Um nicht ungerecht zu sein, muß man indeß die Anschauung der „historischen Schule" nach ihrem doppelten Standpunkte, dem specifisch-*katholischen* und dem *protestantischen*, auseinander halten. Der Grund dieser Unterscheidung liegt darin, daß der letztere *grundsätzlich* und folgerichtig kein vom Staate *unabhängiges kirchliches Rechtsgebiet* kennt, und daher, wenn er auf ein ausschließlich positives Recht angewiesen ist, dasselbe practisch nur als ein *im Staate* und *durch den Staat* bestehendes betrachten kann.

Für den *protestantischen Standpunkt* dieser Richtung kann wohl füglich Stahl, den wir schon wiederholt anzuführen Gelegenheit hatten, als Auctorität gelten. Bei ihm nun lesen wir Folgendes[1]: „So wurzelt die menschliche Ordnun welche das Recht ist, in der göttlichen; aber sie ist selbstständig in und in dieser ihrer Selbstständigkeit besteht die Positivität des Rechts. Das Recht ist *positiv seinem Inhalte nach*. Es hat seine Principien und Ideen in Gottes Weltordnung, aber seine bestimmten Gesetze sind menschlich verfaßt, positiv. Es ist *positiv seiner Geltung nach*. Der letzte Grund seines bindenden Ansehens ist Gottes Weltordnung, aber der Sitz derselben ist doch die menschlich festgesetzte Ordnung, das bestehende Recht. Gemäß dieser Selbstständigkeit kann das Recht geradezu in Widerstreit treten gegen

---

[1] Rechts- und Staatslehre. I. II. B. 2. K. §. 12.

Gottes Weltordnung, der es dienen soll; die menschliche Gemeinschaft, berufen, den Gedanken des Rechts nach Freiheit die bestimmte Gestalt zu geben, kann sie in ihr Gegentheil verkehren, das Ungerechte und Unvernünftige anordnen, und auch in dieser gottwidrigen Beschaffenheit behält das Recht sein bindendes Ansehen ... Recht und positives Recht sind darum gleichbedeutende Begriffe. Es gibt kein anderes Recht als das positive. Was der Vorstellung eines „Naturrechts" zu Grunde liegt, sind eben jene Gedanken und Gebote der Weltordnung Gottes, die Rechtsideen; diese aber haben, wie ausgeführt worden, weder die erforderliche Bestimmtheit (Präcisirung) noch die bindende Kraft des Rechts .... Es gibt daher wohl Vernunftforderungen an das Recht, aber es gibt kein Vernunftrecht. Es dürfen die Unterthanen einzeln oder in Masse sich nicht wider das positive Recht setzen, gestützt auf Naturrecht, das ist der Frevel der Revolution" [1].

137. Es ist ohne Commentar einleuchtend, daß hier nicht nur das natürliche, sondern überhaupt jedes unmittelbar göttliche Recht als ein durch sich geltendes und bestehendes in Abrede gestellt wird; es wird klar und entschieden ausgesprochen, es gebe außer dem menschlich-positiven kein bestehendes Recht. Das aber führt die Frage auf die Voraussetzung des unmittelbar vorhergehenden Artikels (IV. 5) zurück, und nimmt somit Theil an allen Folgerungen, die daselbst gezogen wurden. Jedenfalls ist es dann schwer, alle Verwandtschaft des hier ausgesprochenen Princips mit dem im Syllab. Th. 39 verurtheilten fundamentalen Irrthum zu verkennen, welcher sagt: „Der Staat besitzt als der Ursprung und die Quelle aller Rechte ein schrankenloses Recht." Denn das staatliche Recht kann nur in so fern als wirklich beschränkt gedacht werden, als es neben und über ihm noch andere bestehende Rechte gibt, die ihre Geltung dem Staate

---

[1] Derselbe Schriftsteller sagt übrigens doch an einer andern Stelle desselben Werkes (II. III. Abschn. 19. Kp. §. 151.), wo vom „passiven Widerstand" die Rede ist: „Wenn das Gebot der Obrigkeit gegen das Gebot Gottes geht, so hat der Unterthan die Pflicht, ihr den Gehorsam zu verweigern, nach dem Satze, „„man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen"" (2 Mos. 1, 17; A. G. V. 29).... Was den Staat angeht, auf den Staat wirkt, ... (in dem) ist die Obrigkeit des Staates absolut die höchste Autorität; hingegen was das eigene Handeln und Unterlassen der Unterthanen betrifft, da ist Gottes Gebot und seine Stimme im Gewissen die höchste Autorität." — Es frägt sich hier nur, ob nöthigenfalls diese im Gewissen thronende Autorität auch kraft eines Rechtes dem Staate gegenüber angerufen werde? — und, wenn dem so ist, was denn dieses für ein Recht sei, wenn es kein natürliches ist? —

gegenüber nicht etwa blos als billige „Vernunftforderungen an das Recht" erst zu erbetteln haben, sondern als einfach unverletzlich in Anspruch nehmen und gegen jede Vergewaltigung behaupten. Solche rechtliche Schranken aber können nur in einem höheren positiv-göttlichen Rechte und im Naturrechte gefunden werden, und dieß sowohl in privatrechtlicher, wie staatsrechtlicher und völkerrechtlicher Beziehung [1]. Practisch kann daher die erwähnte Rechtsanschauung keine andere Bedeutung haben, als die einer grundsätzlichen Abdankung des Privatgewissens zu Gunsten des „öffentlichen Gewissens", so oft es sich um Rechtsfragen handelt. Dann ist es offenbar ganz correct, wenn der menschliche Gesetzgeber im feierlichen Augenblicke der wichtigsten Entscheidungen nicht darin seine Aufgabe erkennt, zu fragen, was Recht oder Unrecht sei, — sondern nur, „was würdig sei, Recht zu werden". — Mit dem einzigen Wort „Gesetz" lassen sich auf diese Weise alle rechtlichen Bedenken endgültig erledigen; das „Gesetz" macht das Recht, ein Gesetz zu machen aber, dazu gibt es bekanntlich viele Mittel und Wege, und die Herrschaft, ja der „Despotismus des Gesetzes" ist nach dem Glaubensbekenntniß des modernen Liberalismus — „die Freiheit" [2].

138. Wir bedauern den protestantischen Conservatismus, wenn er im Ernste glaubt, durch eine solche Rechtslehre der drohenden Revolution einen festen Damm entgegengesetzt, oder gar dieselbe geistig überwunden zu haben. Homöopathisch wird die Revolutionsseuche nicht geheilt. Man kann nicht im Namen der menschlichen Ordnung die Revolution gegen den göttlichen Urheber aller Ordnung proclamiren, und gleichzeitig nach Unten hin die Revolution siegreich bekämpfen; immerhin mögen in diesem Fall die Bajonette eine augenblickliche Machtfrage entscheiden, die Revolution geistig und darum wirklich besiegen können sie nicht. Es kann auch nichts helfen, daß man „den letzten Grund des bindenden Ansehens" des Rechtes von Gottes Weltordnung herleitet, so lange man dem menschlichen Rechte unter allen Umständen geradezu die Selbstständigkeit und unumstößliche Gültigkeit selbst Gott gegenüber und „im Widerstreit gegen Gottes Weltordnung" einräumt [3]. Während man so einerseits bemüht ist, dem Rationalismus gegenüber das Recht wieder enger mit der sittlichen Ordnung zu verknüpfen, hebt man andererseits dadurch, daß man den eigentlichen Schwerpunkt der Rechtsordnung in die positiven menschlichen Bestimmungen verlegt, jene innere

---

[1] Vgl. Absatz 109. [2] Vgl. Absatz 70 und 76. [3] Vgl. Absatz 77, 78.

Verbindung gleichzeitig wieder auf. Man gibt zwar dem menschlichen Rechtsgesetz den guten Rath und die Anweisung, die göttliche Ordnung (das Naturrecht) zum Maßstab seiner Bestimmungen zu nehmen; aber man sagt ihm zugleich, daß die Gültigkeit dieser Bestimmungen von der Befolgung jenes Rathes durchaus unabhängig sei; was sie festsetzen, sei recht und müsse recht bleiben, und wäre es auch vor Gott und vor dem Gewissen unrecht. Wohin eine solche Anschauung folgerichtig führen muß, bedarf keiner weitern Erörterung. Wäre sie gegründet, dann hätten jedenfalls die Apostel und die christlichen Martyrer der ersten Jahrhunderte Unrecht gehabt, wenn sie der menschlichen Behörde gegenüber erklärten, Gott mehr als den Menschen gehorchen zu müssen; bezüglich der Rechtsfrage konnte es ihnen nichts helfen, daß sie dabei die „höchste Autorität" des persönlichen Handelns, die „Stimme Gottes im Gewissen" für sich hatten [1]; denn sie hatten alle das „bestehende Recht" gegen sich, ohne ein anderes anerkanntes und historisches Recht für sich zu haben [2].

139. Forscht man aber nach der philosophischen Grundlage dieser Auffassung, so ist dieselbe, wie bereits früher gezeigt wurde, nirgend anderswo zu suchen als in einer Accommodation an den Hegel'schen Staatsgedanken [3]. Dieser Gedanke aber, mag man auch noch so aufrichtig sich bemühen, ihn mit christlichem Geiste zu durchdringen, ist und bleibt ein heidnischer Gedanke, der mit der christlichen Staatsidee im directen Widerspruche steht. Der Mensch ist für den Staat, das wird immer auf irgend eine Weise die letzte, charakteristische Consequenz des erstern sein, während der Wahlspruch der letztern kein anderer sein kann, als: der Staat ist für den Menschen. Jener Voraussetzung kann man nur dann völlig gerecht werden, wenn man sich den Staat oder, wenn man lieber will, die Nation — als so

---

[1] Vgl. S. 153. Anmerk.

[2] Man höre dagegen von Moy de Sons: „Die Ordnung, welche die Menschen unter sich aufrichten, ist nur rechtmäßig, insofern es die Ziele sind, auf die sie gerichtet ist, und diese Rechtmäßigkeit hängt nicht nur von der Beschaffenheit dieser Ziele an sich ab, sondern auch und vorzüglich von der Beziehung dieser Ziele zur Endbestimmung des Menschen. Auf diese Weise kann eine ursprünglich durchaus rechtmäßige Ordnung der Dinge völlig unrechtmäßig werden, wenn sie durch die Ausartung der Regierenden für die Regierten ein stetes Hinderniß in der Verfolgung ihrer Endbestimmung wird." (Das Recht außerhalb der Volksabstimmung. §. 5.)

[3] Vgl. Absatz 68 ff.; 83 ff.

eine Art irdischer Gottheit denkt, der von dem unsichtbaren, überirdischen Gott das gesammte Gebiet „menschlicher Ordnung" mit charte blanche überwiesen worden ist. Auf diese Weise ist einerseits der „theokratische Charakter" des Staatswesens als nicht mehr zeitgemäß gründlich abgestreift, und andererseits bleibt unsere Erde doch noch, um auch den „religiösen Ideen" Rechnung zu tragen, in einer Art Personalunion mit dem Himmel, als dem überirdischen Reich der göttlichen Weltherrschaft. Das Göttliche der staatlichen Rechtsordnung, die viel betonte „göttliche Ordnung" und selbst die Auctorität von Gottes Gnaden kann dann um so unbedenklicher hervorgekehrt werden, als dieses Göttliche eigentlich doch nicht über die Erde hinausreicht. Wohl aber enthält es einen sehr plausiblen Grund, dem Privatgewissen jeden Recurs an eine übermenschliche Gewalt als unzulässig zu verbieten, und es endgültig anzuweisen, sich mit dem „öffentlichen Gewissen", dem „Gesetz" zu begnügen. Freilich läßt sich einwenden, daß in diesem Falle der Staat sich eben dessen schuldig macht, was man sonst von dieser Seite der Kirche als eine unerträgliche Theokratie vorwarf, — daß er sich nämlich „zwischen Gott und das Gewissen der Menschen dränge". — Allein die neue Theokratie, die man dem Hegel'schen Staatsbegriff entlehnt hat, hat ja eben mit der mittelalterlichen nichts gemein; sie ist eine pantheistische oder dem Pantheismus verwandte, während diese eine christliche war. Darum hat auch der moderne Staat, sei es, daß er in der Gestalt des starren „historischen" Absolutismus, oder der liberalen Bureaukratie oder der radicalen Demokratie erscheine, sich thatsächlich ohne Scrupel zu dieser neuen Art Theokratie bekannt. Je mehr er den Gott des Christenthums und des Naturrechts vergessen hat, desto mehr scheint er seiner Aufgabe als „göttliche Ordnung" bewußt zu werden. Als unverantwortlicher Generalpächter der gesammten menschlichen Ordnung muß er selbstverständlich sich berufen fühlen, Alles, was Ordnung heißt auf Erden, aus sich heraus zu schaffen und zu verwirklichen. Und gegen dieses einmal verwirklichte positive Recht kann folgerichtig ebenso wenig ein Protest des „ultramontanen" wie des naturrechtlichen Gewissens eine rechtliche Wirksamkeit haben; beides ist, sobald es diese beansprucht, der gleiche „Frevel der Revolution".

Das ist nach unserm Dafürhalten die Bedeutung und objective Tragweite einer förmlichen Abdankung des Naturrechts zu Gunsten des reinen Positivismus, speciell auf dem Standpunkte betrachtet, den wir bisher berücksichtigt haben. Es ist unnöthig, zu wie-

derholen, daß dabei sowohl die persönlichen Absichten und Bestrebungen seiner Vertreter, als auch die thatsächlichen, in mehrfacher Beziehung verdienstvollen Resultate derselben ganz unberührt bleiben.

140. Auf das specifisch katholische Gebiet übertragen nimmt das Princip nicht unmittelbar eine so gehässige Gestalt an; es scheint sogar gerade im katholischen Interesse gewisse practisch wichtige juridische Vortheile zu bieten. In so fern kann es nur zur Befriedigung gereichen, daß die hervorragendsten Kräfte der katholischen Rechtswissenschaft sich des neuen Princips zu bemächtigen gesucht und dasselbe mit Geschick in den Dienst der Kirche und der religiösen Interessen zu ziehen gewußt haben. Den Achtung gebietenden Auctoritäten und den katholisch-wissenschaftlichen Verdiensten gegenüber, denen wir hier begegnen, müßte jede Aeußerung unsererseits, die einer Anklage gleichkäme, der Vorwurf der Anmaßung wie des Undankes treffen, von denen wir gleichweit entfernt sind. Je mehr wir uns aber mit eben diesen ehrenwerthen Männern in Ziel und Absicht Eines wissen, desto weniger kann eine offene und objective Besprechung vorhandener principieller Differenzen ungelegen erscheinen; besonders, da wir für eben diese Besprechung keine weitere Bedeutung in Anspruch nehmen, als die einer Anregung zu einem geeigneten Ideenaustausch im Interesse eben jenes gemeinschaftlichen Zieles.

141. Vom katholischen Standpunkte aus nun finden wir bezüglich des Naturrechts die Anschauung der historischen Juristenschule in einem neuern, sehr geschätzten Werke folgendermaßen vertreten: „Dieses s. g. Naturrecht spielte in der Jurisprudenz von den Zeiten der Scholastiker an eine bedeutende Rolle und wurde von den meisten als eine förmliche Rechtsquelle dahin aufgefaßt, daß der Mensch vermöge seiner Vernunft im Stande sei, gewisse in der Natur des Menschen begründete Forderungen zu erkennen, denen in Folge ihrer absoluten Richtigkeit eine unbedingte äußere Geltung und zur Anerkennung, Beobachtung zwingende Kraft beiwohne. Den Inbegriff dieser durch die Vernunft erkennbaren und darum für allgemein wahr anzunehmenden Rechtssätze nannte man das Jus naturale .... — Unzweifelhaft gibt es eine Summe von moralischen, ethischen Principien für das Verhältniß der Menschen zu einander, die Art und Weise, wie der Einzelne seine Handlungsweise einzurichten habe, welche jedes im Besitze seiner ungeschwächten Vernunft befindliche Individuum kraft dieser einsehen kann. Weil diese Principien auf der Bestimmung des Menschen, in dessen in-

nerster Natur beruhen, sind sie wahr, und sollen zur unbedingten Geltung gelangen. Sie sollen deshalb auch, so weit sie den innern Menschen nicht allein angehen, im Rechte ihren Ausdruck finden, sich in Rechtssätzen ausprägen. Daraus aber folgt noch keineswegs, daß jene Principien darum ohne Weiteres Rechtssätze sind, daß ihnen eine äußere zwingende Kraft beiwohne. Solches setzte voraus, daß Alle dieselben anerkennen müßten und somit deren Befolgung von der ganzen Gesellschaft bewirkt würde, oder daß eine Macht vorhanden wäre, welche die Befolgung nöthigenfalls erzwingen könnte. Ersteres erweist sich als völlig undurchführbar; letzteres würde ihnen sofort den Charakter von Normen geben, welche eben in der Anerkennung durch diese Macht ihre rechtsverbindliche Kraft finden, und daher als positives Recht erscheinen. Somit lassen sich sehr wohl natürliche Rechtsprincipien denken, deren Existenz Niemand bestreiten wird, aber ein Naturrecht, natürliche Rechtssätze, welche eine Quelle des positiven Rechts bilden sollen, denen an und für sich eine rechtsverbindliche Kraft beiwohnte, ist juristisch nicht denkbar."

142. Wie es aus dieser Darlegung und deren Vergleich mit der oben angeführten Aeußerung Stahl's erhellt, wird von keiner Seite das Vorhandensein natürlicher Rechtsprincipien oder Rechtsideen beanstandet. Man gibt überdieß beiderseits zu, daß dieselben „Vernunftforderungen" sind, die auf Wahrheit beruhen, ja „Gebote der Weltordnung Gottes", die als solche zur unbedingten Geltung gelangen sollen. Aber es wird in Abrede gestellt, daß diese Rechtsprincipien darum ohne Weiteres „Rechtssätze" seien, die als solche ein wirkliches „Vernunftrecht", ein „Naturrecht" begründen. Was beiderseits zur Erhärtung beigebracht wird, läßt sich auf den doppelten Grund zurückführen, weil sie „weder die erforderliche Bestimmtheit (Präcisirung) — noch die bindende Kraft des Rechtes haben". Von der Stichhaltigkeit dieser Gründe ist also offenbar, unabhängig vom confessionellen Standpunkt, die Entscheidung der Frage nach ihrer principiellen Seite bedingt.

143. Um aber eben diese Gründe einer unbefangenen Prüfung zu unterziehen, ist vor Allem nothwendig, auf deren gemeinsame Grundlage und Voraussetzung zurückzugehen, welche zugleich den einzigen Maßstab zu ihrem Verständnisse, wie zu ihrer Würdigung darbietet. Diese maßgebende Voraussetzung ist nichts Anderes, als der Rechtsbegriff selbst. Nur dann, wenn dieser Begriff als Ausgangspunkt allseitig fest-

steht, kann man ohne leeres Wortgefecht zur Frage übergehen, was zu einem wirklichen Rechtssatz gehöre und was nicht. Wenn man mit den Anhängern der historischen Schule jenen Charakter des Rechts, der nach Allen dem positiven Recht eigen ist, in den Begriff des Rechtes überhaupt hineinträgt; dann ist nur ein Schluß denkbar, nämlich: alles Recht ist entweder positiv, oder es ist gar keines, folglich gibt es kein natürliches Recht. Wie man sieht, liegt der Schwerpunkt der Frage, die uns hier beschäftigt, in einer andern, der bereits oben eine eingehende Aufmerksamkeit zugewendet wurde (IV. 2). Auf das dort Gesagte muß also zunächst ausdrücklich Bezug genommen werden, sowie andererseits eben diese Voraussetzung in dem Folgenden ihre Beleuchtung und weitere Begründung finden wird. Nicht ohne Motivirung verwarfen wir den Begriff des Rechts, als einer in „Selbstständigkeit und steter Verwirklichung bestehenden äußern Lebensordnung", nicht nur in so fern dieser Selbstständigkeit eine unbefugte Ausdehnung gegeben, sondern auch in so fern dieser steten Verwirklichung eine Bedeutung unterstellt wird, welche thatsächlich mit der Positivität des Rechtes zusammen fällt. Dagegen fanden wir die Idee des Rechtes überhaupt vollständig enthalten in der Bezeichnung des Rechtes als einer „objectiven Norm der Gerechtigkeit (dessen, was gerecht [justum] ist), welche in Hinsicht auf die äußere Beziehung des Menschen zum Menschen und zur Menschheit die unbedingte Anforderung auf Verwirklichung, d. i. die Erzwingbarkeit in sich trägt". — Demgemäß nehmen auch wir als wesentliches Erforderniß des Rechtes oder eines Rechtssatzes die Bestimmtheit (Präcision) und die rechtsverbindliche Kraft an, beide aber in einer Bedeutung, die der Begriffsbestimmung des Rechtes überhaupt, nicht aber des positiven Rechtes im Besondern von vornherein proportionirt ist. Nach diesem Maßstabe gehen wir nun an die Untersuchung der erhobenen Klagepunkte gegen das Naturrecht.

144. Niemand wird für alle noch so entfernten naturrechtlichen Deductionen ohne Unterschied den Charakter fertiger Rechtssätze in Anspruch nehmen. Selbstverständlich gibt es unzählige positive rechtliche Bestimmungen, wozu schon die Vernunft die natürlichen Anhaltspunkte bietet, ohne daß erstere deshalb den natürlichen Rechten zugezählt werden dürften, eben weil sie ihrer Beschaffenheit nach zu irgend welcher Verwirklichung wesentlich die Dazwischenkunft der menschlichen Auctorität erheischen. Das kann aber keineswegs von der ganzen Summe der

natürlichen Rechtsprincipien behauptet werden, und deshalb müssen die beiden angeführten Gründe gegen die Annahme eines Naturrechts in ihrer allgemeinen Ausdehnung durchaus als unzutreffend erscheinen.

145. Was zunächst „die erforderliche Bestimmtheit" der naturrechtlichen Sätze betrifft, so wird dieselbe durch zwei Momente, ein subjectives und ein objectives, bedingt. In subjectiver Beziehung ist ein natürlicher Rechtssatz als solcher in so fern bestimmt, als er durch die natürliche Erkenntniß des Menschen, die Vernunft, hinreichend promulgirt ist; in objectiver Beziehung erhält er seine Präcisirung durch Unterstellung natürlicher Thatsachen, unter deren Voraussetzung zu dem bloß formellen Charakter des Vernunftprincips auch der materielle hinzutritt, und dasselbe so aus der Sphäre der Abstraction in den Bereich der Wirklichkeit einführt.

Zuerst frägt es sich also: Kann die menschliche Vernunft, ihre naturgemäße Entwicklung vorausgesetzt, kraft ihrer natürlichen Thätigkeit die allgemeinen Rechtsprincipien und wenigstens deren nächste Anwendungen mit Sicherheit erkennen? Die Frage ist, wie man sieht, eine philosophische und mit jener andern identisch, welche seit einem halben Jahrhundert die Geister lebhaft beschäftigt hat: Ist die moralische Ordnung überhaupt Gegenstand der natürlichen Vernunfterkenntniß des Menschen? — Die Lösung der einen schließt somit die Lösung der andern in sich; denn da, wie oben ausgeführt worden, die Rechtsordnung nur ein Bestandtheil der moralischen Weltordnung ist, läßt sich kein Grund denken, warum die letztere mit Ausschluß der erstern oder umgekehrt der Vernunfterkenntniß zugänglich sein sollte.

146. Die s. g. traditionalistische Schule der Philosophie, welche ihre erste Ausbildung in Frankreich, und von da auch im katholischen Deutschland Aufnahme fand, glaubte vorliegende Frage verneinend beantworten zu müssen, und erklärte dagegen die überlieferte Offenbarung Gottes, also im weitern Sinne den Glauben, als die eigentliche Erkenntnißquelle der moralischen Ideen und Principien. Sie schien dabei von der Voraussetzung auszugehen, daß das, was auf diese Weise die Vernunft an Geltung verlor, dem Glauben zu Gut kommen werde. Diese vermeinte, aber wohlgemeinte Reaction gegen den Rationalismus wurde darum in neuerer Zeit vielfach ein nicht unbeliebter Standpunkt einer Fraction der glaubenstreuen christlichen Philosophie. Sie traf aber auf ihren Wegen mit Recht

überall auf die ernste Warnung anderer, nicht minder christlich gesinnter Philosophen, die in dem gänzlichen Aufgeben aller Continuität mit der Kampfesweise, welche alle vorausgehenden christlichen Jahrhunderte gegen den rationalistischen Unglauben eingehalten haben, vielmehr eine neue Klippe denn einen Fortschritt der Wissenschaft erkannten. Man erinnerte daran, daß weder die heiligen Väter noch der hl. Thomas mit der gesammten Schule, sei es dem Heidenthum, sei es dem unabhängigen Rationalismus gegenüber, es je verschmäht haben, an die Vernunft als an eine allgemein competente Richterin zu appelliren, nicht damit sie über den Inhalt des Glaubens selbst richte, sondern damit sie von ihrem natürlichen Standpunkt aus über die Vernünftigkeit und die sittliche Pflicht des Glaubens (die s. g. motiva credibilitatis) ihr Urtheil abgebe. Man betonte die nothwendige Wechselbeziehung zwischen der natürlichen Vernunfterkenntniß und deren übernatürlichen Potenzirung durch den Glauben. Man gab namentlich zu bedenken, daß, wie der hl. Thomas [1] mit Nachdruck bemerkt, der Glaube eben so wenig der natürlichen Vernunfterkenntniß als die Gnade der Natur entbehren kann, und daß wie letztere von der Gnade, so jene vom Glauben als Vorstufe vorausgesetzt wird. Damit aber die natürliche Vernunft diese ihre Aufgabe als Vorstufe zum Glauben erfüllen könne, kommt es eben darauf an, daß sie von sich aus wenigstens die Grundprincipien der moralischen Ordnung, sowie den nothwendigen Schlüssel derselben, die überirdische Bestimmung des Menschen zugleich mit einer, wenn auch unvollkommenen Gotteserkenntniß zu erfassen vermöge. Ohne dieses ist eine vernünftige und sittlich gebotene Aufnahme einer übernatürlichen Offenbarung auf Grund der göttlichen Auctorität nicht denkbar. Annehmen, daß der Mensch (wie in der Einleitung zu dem obenerwähnten geschätzten Werke gesagt wird) „sich nothwendig (?) als ein Wesen dieser Erde und für diese Erde bestimmt würde angesehen haben, wäre ihm nicht eine directe Offenbarung und Mittheilung Gottes zugekommen“ [2], hieße daher nach unserer An-

[1] Summ. I. q. 1. a. 8. „Quum gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei.“ Und q. 2. a. 2.: „Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam.“

[2] Auf ähnliche Weise hatte schon Adam Müller (Von der Nothwendigkeit einer theologischen Grundlage der Staatswissenschaften. Leipzig. 1819. S. 24) die Alleinberechtigung des positiven Rechtes zu begründen gesucht: „Die Natur, die Erfahrung, die Vernunft können uns gegen diesen irdischen (historischen) Macht- und Besitz-

sicht die natürliche Erkenntniß des Menschen nicht nur als verdunkelt und geschwächt, sondern als in ihrer Wesenheit verkürzt und verstümmelt denken; oder es müßte diese Offenbarung, in so fern sie jene Lücke auszufüllen bestimmt ist, weniger als Gnade denn als eine der natürlichen Ordnung angehörige, weil von ihr geradezu geforderte Ergänzung der vernünftigen Natur als solcher erscheinen. Damit aber könnte schwerlich ein Theologe sich einverstanden erklären [1].

147. Der hl. Thomas kannte sehr gut die Verluste, welche der gefallene Mensch auch an seiner Erkenntniß erlitten, und stellt deshalb die relative und moralische Nothwendigkeit einer Offenbarung selbst mit Beziehung auf die practisch hinreichende Erkenntniß des Naturgesetzes keineswegs in Abrede. Dessenungeachtet gilt es ihm als eine ausgemachte Wahrheit, daß die Promulgation eben dieses Gesetzes in der vernünftigen Natur mit der Wesenheit der letztern verwachsen und daher an sich schlechthin unverlierbar ist. Er theilt nämlich den natürlichen Gesetzesinhalt in drei Klassen, deren erste die allgemeinen Principien der moralischen Ordnung (principia communia), die

---

stand nicht helfen oder die Appellation von dem positiven Rechte an ein höheres Recht verschaffen: denn das positive Recht ist zugleich das natürliche Recht, keine irdische Erfahrung kann über die Macht des wirklich Vorhandenen, keine menschliche Vernunft an sich und aus eigenen Kräften über die sinnliche Gewißheit hinaufsteigen." Daraus erklärt sich dann leicht auch der eigenthümliche Begriff dieses Schriftstellers über das Recht vom natürlichen Standpunkte betrachtet (S. 13): „Aus dem natürlichen Standpunkte nennen wir den vorhandenen Besitzstand auf dieser Oberfläche der Erde, das ganze ungeheure Gewebe von menschlichen Zuständen oder Staaten, die herrschend und leidend einander coordinirt und subordinirt erscheinen, — Recht. Diese Staaten= und Eigenthums= und Besitzes=Verfassung ist recht, weil sie ist. . . . Das Recht der Natur ist das Recht der Stärke und des Stärkern." Das wäre wahr, wenn das Naturrecht des Hobbes schlechthin das Naturrecht wäre. — Wenn aber bezüglich des Völkerrechts im Besondern (S. 24) gesagt wird: „ein bloß philosophisches Lehrgebäude, der eitlen menschlichen Vernunft entnommen, respectirt Niemand, so lange er noch über Kanonen und Linienschiffe zu gebieten hat — und wenn nicht Gott unmittelbar und selbst hilft, sich offenbart, einspricht, gebietet, so gehört von Rechtswegen und ohne Appellation dem Stärkern die Welt" — so liegt hierin geradezu ein Beweis für, nicht gegen das Naturrecht. Denn wollen wir in dieses „von Rechtswegen" der faustrechtlichen Praxis nicht einstimmen, so sind wir genöthigt, uns entweder auf den Standpunkt des durch sich gültigen und unwandelbaren Naturrechts zu stellen — oder im Widerspruch mit der Theologie anzuerkennen, daß der theologische Standpunkt des übernatürlichen Glaubens ein physisch und metaphysisch nothwendiger sei.

[1] Vgl. S. 128. Anmerk. 1.

zweite deren nächste und unmittelbare Folgerungen (praecepta secundaria), die dritte endlich die entfernteren practischen Anwendungen derselben enthält. Die erstern, die er den obersten speculativen Vernunftprincipien (principia prima demonstrationum) gleichstellt, sind nach ihm allen Menschen vermöge der Menschennatur bekannt und können als solche aus dem Herzen nie ausgetilgt werden. Die Principien der zweiten Klasse, wozu die Sittengebote des Dekalogs gehören, sind ebenfalls der Vernunft so nahe gelegt, daß auch sie in der Regel nicht ignorirt werden. Wo aber im Einzelnen der entgegengesetzte Fall eintritt, ist der Irrthum kein nothwendiger, sondern ein zufälliger, durch die Verderbtheit des Willens, durch Leidenschaft und lasterhafte Gewohnheit herbeigeführt. Die entferntere Anwendung des Gesetzes hingegen auf bestimmte Fälle unterliegt allerdings nicht selten, besonders unter dem Einfluß verwickelter Umstände, auch unvermeidlichen Irrthümern [1]. So der hl. Thomas. Die innern philosophischen und theologischen Gründe dieser Lehre aber sind in neuerer Zeit so oft und vielfach beleuchtet worden [2], daß wir uns dieser Aufgabe hier füglicher Weise überheben können; um so mehr, da sie uns auf ein viel zu weites Feld führen würden. Vermöge der erkannten allgemeinen Moralprincipien hat demnach der Mensch unter allen Umständen von Natur aus einen Einblick in die moralische Ordnung und fühlt sich deshalb auch als ein Wesen, dessen Bestimmung über den Kreis des Thierreichs und dieser Erde hinausreicht. Nur dazu bedarf seine hierauf bezügliche Erkenntniß einer höhern Unterstützung, damit sie auch unter dem Einfluß der Verderbtheit des Herzens die richtigen Schlußfolgerungen aus jenen Principien nicht sowohl ziehen könne (denn das bleibt ihr wenigstens in Betreff der praecepta secundaria unbenommen), sondern thatsächlich und mit größerer Sicherheit ziehe. Allein, welches immer hiebei der Antheil der göttlichen Offenbarung sein mag, immerhin ist es nur eine Beihilfe für die an und für sich natürliche Thätigkeit der Vernunft, und deshalb behält die vernünftige Natur vollkommen ihr

---

[1] Summ. I. II. q. 94. a. 4. 6; q. 100. a. 1.

[2] Man sehe unter Andern Kleutgen, Philosophie der Vorzeit. II. Bd. 9. Abhndl. — Theologie der Vorzeit. II. Bd. 6. 7. Abhndl. III. Bd. 4. Abhndl. 1. Hptst. Chastel, de la valeur de la raison humaine. Paris. 1854 — und „Les rationalistes et les traditionalistes“. Paris. 1850. — Kersten, Essai sur l'activité du principe pensant. Paris et Liége. 1851.

Recht als eigentliche Erkenntnißquelle der sittlichen Ordnung, und zwar auch in ihrer Ausdehnung auf die socialen Verhältnisse der Menschen zu einander. Mit Rücksicht auf diese Quelle können daher auch solche moralische Wahrheiten, welche der Vernunft zwar an sich zugänglich und aus ihren Principien erweisbar sind, zu deren Erkenntniß aber dieselbe thatsächlich erst durch die vorausgegangene Offenbarung gelangte, nicht nur als positive Glaubenssätze, sondern zugleich als Vernunftwahrheiten gelten. Es ist sonach unzweifelbar, daß es wie ein aus der natürlichen Vernunft geschöpftes philosophisches Wissen überhaupt, so auch ein aus derselben Quelle hergeleitetes moralisches Wissen gibt, welches als solches weder auf der Positivität der göttlichen Offenbarung noch auf menschlichen Bestimmungen beruht. Die Folgerung, die wir aus dem Gesagten ziehen wollen, ist zunächst nur die, daß die natürlichen Moral- und Rechtsprincipien in subjectiver Beziehung, d. h. von Seite der Vernunfterkenntniß wenigstens innerhalb der bezeichneten Grenzen so wenig der Bestimmtheit entbehren, daß sie ein wirkliches natürliches Wissen begründen. Wer dieß leugnen und aus diesem Grund dem Naturrecht das Dasein streitig machen wollte, der müßte folgerichtig der Philosophie überhaupt als einer Wissenschaft seine Anerkennung verweigern.

148. Diese Seite der Unbestimmtheit ist indeß nicht die einzige, welche gegen das Naturrecht besonders hervorgehoben zu werden pflegt. Als „unzweifelhaft“ gibt man zu, daß wenigstens die „ungeschwächte Vernunft“ von sich aus im Stande ist, „eine Summe von moralischen, ethischen Principien für das Verhältniß der Menschen zu einander, die Art und Weise, wie der Einzelne seine Handlungsweise einzurichten habe“, einzusehen. Weit mehr Gewicht legt man darauf, daß diesen Rechtsprincipien jene objective und thatsächliche Präcisirung zu mangeln scheine, welche sie haben müßten, um wirkliche Rechtssätze zu sein, und welche man einzig und allein in gesetzlichen Bestimmungen der menschlichen Obrigkeit oder in der thatsächlichen Anerkennung von Seite der menschlichen Gemeinschaft durch die bestehende Gewohnheit finden zu können glaubt. Bei solcher Voraussetzung wäre dann allerdings der Schluß gerechtfertigt, daß jedem Rechtssatz als solchem ein positiver Charakter innewohnt. Aber eben diese Voraussetzung erlauben wir uns einer Prüfung zu unterziehen.

Selbstverständlich könnte eine bloß abstracte naturrechtliche Idee ohne jede concrete Bestimmung noch nicht auf wirkliche Rechtsgültigkeit An-

spruch machen. Wie alle anderen Dinge, so kann auch das Recht sein wirkliches Bestehen nur durch eine Thatsache erhalten[1]. Aber man scheint zu vergessen, daß der Bereich dieser bestimmenden Thatsachen sich viel weiter erstreckt, als nur auf die freie Willensbethätigung des Menschen oder gar auf geschriebene oder ungeschriebene Artikel der staatlichen Gesetzgebung, daß dieselbe Natur, durch die wir zugleich mit der Vernunft die natürlichen Rechtsideen und Rechtsprincipien erhalten, sich vielfach vorbehält, unabhängig von aller menschlichen Willkür die erforderlichen Thatsachen zu setzen, durch die jene Principien ihren bestimmten Ausdruck, ihre concrete Anwendung und Verwirklichung finden. Das aber reicht hin, um wenigstens in diesen Fällen das Naturrecht als ein bestimmtes, „bestehendes" zu begründen. Dahin gehören zunächst unzweifelhaft alle sogenannten „angebornen" oder „absoluten" persönlichen Rechte des Menschen, denen in allen Mitmenschen ebenso absolute Rechtspflichten entsprechen[2]. Oder wer wird denn das Recht jedes menschlichen Individuums auf sein Leben, das Recht, als Person und moralisches Wesen zu existiren und zu handeln, sich zu diesem Ende der von der Erde dargebotenen nothwendigen Mittel zu bedienen, ja auch ohne Beeinträchtigung fremder Rechte sich Eigenthum zu erwerben u. d. gl. in Beziehung auf Bestand und Gültigkeit von positiven menschlichen Bestimmungen abhängig machen? Alle diese Rechte sind durch die natürliche Thatsache der wirklichen Existenz des mit Vernunft begabten menschlichen Individuums verwirklicht und präcisirt, und heißen eben darum angeborne (connata) oder absolute Rechte zum Unterschiede von den hypothetischen, welche zu ihrem wirklichen Sein außer der Existenz des vernünftigen Individuums noch weitere thatsächliche Voraussetzungen erfordern, die nicht allen Individuen gemein sind. Wenn wir uns die allgemeine Rechtsidee oder das natürliche Rechtsprincip als den Obersatz eines Vernunftschlusses denken, so nehmen diese thatsächlichen Voraussetzungen, von welcher Art sie immer sein mögen, die Stelle des Untersatzes ein; den Schluß selbst bildet dann der so zur Bestimmung gelangte Rechtssatz. So oft nun ohne positive Dazwischenkunft einer menschlichen Autorität nebst dem Obersatz auch noch der Untersatz mit hinreichender Bestimmtheit

---

[1] Vgl. Absatz 121.

[2] Daß hier in directer Weise nur die Rede ist von Rechten im Sinne rechtlicher Befugnisse, kann an der Sache nichts ändern. Denn gibt es natürlich bestimmte Rechtsverhältnisse d. i. Rechte und Rechtspflichten, so gibt es auch natürlich bestimmte Rechtsnormen und Rechtssätze, denen gemäß sie bestehen.

gegeben ist, so ist auch der daraus mit Evidenz hervorgehende Schluß ein bestimmter und hat als solcher nicht einen positiven, sondern natürlichen Charakter, er ist ein natürlicher Rechtssatz.

149. Man wende nicht ein, daß derselbe, um wirklich präcisirt zu sein, überdieß der menschlichen Anerkennung bedürfe. Diese ist ihm abermals durch die Natur selbst verbürgt, und zwar so allgemein, wie sie gewiß keinem menschlichen Gesetze zu Theil wird. Der auf Evidenz gegründete Ausspruch der Vernunft im Gewissen des Menschen hat mehr als eine bloß innere, persönliche, auch mehr als eine bloß nationale Geltung; er trägt einen wesentlich allgemeingültigen und socialen Charakter wie das natürliche Gottesgesetz, dessen Herold er ist [1]. Er reicht mit seiner Auctorität so weit als die vernünftige Natur, und erzwingt sich kraft dieser die Anerkennung trotz alles Widerspruches des bösen Willens; ja, wehe selbst der positiven menschlichen Gesetzgebung, die es wagt, zu demselben in einen Gegensatz zu treten; es wird von ihm mit eben jener allgemein gültigen Auctorität als widerrechtlich, als nichtig verdammt, und seine Urheber verfallen dem Tribunal jener obersten socialen Gesetzgebung, deren Ausfluß die Vernunft und das Naturgesetz ist [2]. Das ist die thatsächliche Anerkennung, die den natürlichen Rechtssätzen gebührt, aber auch vollkommen genügt. Erhalten sie aber überdieß eine weitere, durch die menschliche Auctorität positiv ausgesprochene Anerkennung, so verdanken sie der letztern allerdings ihren Charakter als positives Recht, nicht aber als Recht überhaupt; sie werden dadurch positive Rechtssätze, ohne aufzuhören natürliche zu sein.

150. Es ist hier nicht der Ort, im Einzelnen zu untersuchen, wie weit sich nach dieser Auffassung die zum wirklichen Recht erforderte Präcisirung erstrecke, und darnach Zahl und Grenze der natürlichen Rechte als solcher zu bestimmen. Für unsere Aufgabe könnte es strenge genügen, überhaupt nachgewiesen zu haben, daß es natürliche Rechtssätze gibt, welche der erforderlichen Bestimmtheit keineswegs entbehren. Soviel ist aber bei einfacher Anwendung des Gesagten leicht ersichtlich, daß der naturrechtliche Charakter sich über die Grenzen der absoluten oder angebornen Rechte, die wir bisher einzig in Betracht gezogen, ja theil-

---

[1] Vgl. Absatz 49 ff. 111. — Daher das juristische Axiom der Alten: „Jus naturale est commune omni nationi.“ Isidor. V. Etymolog. c. 4.

[2] Vgl. Absatz 77, 78.

weise über den Kreis des privatrechtlichen Verkehrs hinaus erstreckt, somit in die s. g. hypothetischen und selbst in die öffentlichen Rechtsverhältnisse hineinreicht. Das Verhältniß der Ehegatten zu einander, der Eltern zu ihren Kindern und umgekehrt ist zwar ein hypothetisches d. h. ein nicht an die Natur des vernünftigen Individuums schlechthin geknüpftes, sondern auf der besonderen Standeseigenschaft der Ehegatten oder Eltern beruhendes Verhältniß. Dessenungeachtet ist es im Wesentlichen naturrechtlich bestimmt; eben weil die Familie mit allen ihren wesentlichen Erfordernissen ein für die sociale Bestimmung der Menschheit naturnothwendiges und in seinem Bestehen selbst ein natürliches Institut ist. Zu jenen wesentlichen Erfordernissen gehört unter anderen unzweifelhaft die Pflicht und das Recht der Eltern, für die Erziehung ihrer Kinder zu sorgen [1], ein Recht, welches daher seine natürliche und unveräußerliche Geltung jeder Willkür menschlicher Gesetzgebung gegenüber ungeschwächt behauptet. Letztere hat dasselbe einfach anzuerkennen, oder wenn sie etwas mehr im Interesse des öffentlichen Wohles thun zu müssen glaubt, demselben ihren Schutz und die socialen Mittel anzubieten, sich in gedeihlicher Weise zu bethätigen. Auch auf dem Gebiete der staatsrechtlichen Ordnung fehlt es nicht an naturrechtlichen Bestimmungen. Auch die bürgerliche Gesellschaft oder der Staat ist nicht eine willkürlich geschaffene Einrichtung, er ist seinem Wesen nach eine natürlich bestehende Thatsache, er ist ein nothwendiger Bestandtheil des natürlichen Socialorganismus. Nur die äußere accidentelle Form, in der er sich geschichtlich verwirklicht, bleibt vielfachen zufälligen Einflüssen und menschlichen Bestimmungen überlassen. Sonach ist in jedem Staate die Staatsgewalt an sich betrachtet, abgesehen von der Person ihres Trägers oder ihrer Träger, ein durchaus natürliches Recht, mit welchem das wandelbare persönliche Recht, den Besitz und die Ausübung der Staatsgewalt für sich in Anspruch zu nehmen, nicht verwechselt werden darf. Die obrigkeitliche Gewalt wie das Pflichtverhältniß der Staatsangehörigen zu derselben ist dem Inhalte nach durch die Natur des Staates und durch den vom göttlichen Urheber der Natur

[1] Das positiv-göttliche Recht, welches die Kirche kraft ihrer göttlichen Sendung bezüglich der sittlich-religiösen Erziehung aller derjenigen in Anspruch nimmt, welche durch die Taufe zum Leben in Christus wiedergeboren sind, thut diesem natürlichen Rechte der Eltern keinen Eintrag. Letzteres muß dadurch vielmehr seine richtige Bahn und Leitung gemäß der übernatürlichen und christlichen Bestimmung des Menschen und eben dadurch seine höhere Weihe erhalten.

fixirten Staatszweck an sich naturrechtlich und unwandelbar bestimmt, und hat überdieß ihre thatsächliche Unterlage in dem wirklichen natürlich-geschichtlichen Bestehen des Staates. Die Summe der Rechte und Pflichten, welche den wesentlichen Inhalt der öffentlichen Auctorität ausmachen, mag daher je nach den verschiedenen Staatsformen mehr oder weniger concentrirt oder unter viele vertheilt werden, sie bleibt als solche unabänderlich dieselbe in der Republik wie in der absoluten Monarchie. Kein Gesetz und keine Gewohnheit wird je im Stande sein, dieselbe rechtsgültig auszudehnen oder zu schmälern, ebensowenig als es gelingen wird, die von der Natur gegebene Wesenheit des Staates und den ihr entsprechenden natürlichen Staatszweck objectiv zu ändern. Es gibt also auch außer dem streng privatrechtlichen Gebiet eine naturrechtliche Präcisirung.

151. Daß andererseits viele sogenannten natürlichen Rechte nur insofern diese Benennung rechtfertigen, als sie in einem entferntern Sinne auf natürlichem Grunde beruhen, wird, wie bereits oben bemerkt, vernünftigerweise von Niemanden in Abrede gestellt. Solche entfernte und ganz unbestimmte Anforderungen der Natur können allerdings noch nicht unbedingt und ohne Weiteres als rechtsgültige Sätze angesehen werden, sondern erwarten vielmehr erst von der positiven Gesetzgebung ihre nöthige Ergänzung und concrete Bestimmtheit. Aber auch in diesem Falle ist die menschliche Thätigkeit keineswegs eine willkürliche, völlig autonome, sondern eine secundäre, ergänzende; sie ist berufen, die allgemeinen Vernunftforderungen im Auftrag und im Geist des Urhebers der rechtlichen Ordnung in den vielgestaltigen gesellschaftlichen Verhältnissen thatsächlich in Anwendung zu bringen und zu verkörpern, nicht aber möglicherweise durch deren geraden Gegensatz sie zu verleugnen und aufzuheben [1].

152. Wir kommen nun zu dem zweiten Grund, weshalb den natürlichen Rechtsprincipien überhaupt die Eigenschaft wirklicher Rechtssätze abgesprochen wird, nämlich, weil ihnen „die bindende Kraft des Rechtes" fehle. Wir haben bereits gelernt, was wir uns unter dieser bindenden Kraft des Rechtes zu denken haben; als gleichbedeutend mit derselben wird anderwärts „eine äußere zwingende Kraft" hingestellt. Der Sinn dieses Ausdruckes wird weiter durch den Beisatz erklärt: „Solches (das Annehmen, daß den natürlichen Rechtsprincipien

---

[1] Vgl. Absatz 77, 78, 113.

eine äußere zwingende Kraft beiwohne) setzte voraus, daß Alle dieselben anerkennen müßten und somit deren Befolgung von der ganzen Gesellschaft bewirkt würde, oder daß eine Macht vorhanden wäre, welche die Befolgung nöthigenfalls erzwingen könnte." Das Beiwohnen einer äußeren zwingenden Kraft, diese wesentliche Bedingung jedes geltenden Rechtes, wäre demnach nichts Anderes als das wirkliche Vorhandensein, das thatsächliche zu Gebote stehen einer Macht, welche die Rechtsansprüche thatsächlich erzwingen kann. Wo diese fehlte, ließen sich wohl noch Anforderungen an das Recht, aber kein wirkliches Recht denken. Diese Auffassung der „bindenden Kraft des Rechtes" wird nun allerdings, dessen sind wir überzeugt, von ihren Vertretern selbst nicht so streng genommen. Würde sie es, so könnte dieselbe, so dünkt uns, ebensogut in einem ganz andern Lager ihre Verwendung finden, ohne der Logik die geringste Gewalt anzuthun. Sie könnte als Schlüssel dienen, um sich in dem heute bereits so vulgären Gedankengang des s. g. „neuen Rechts" einigermaßen zu orientiren. Manche Erzeugnisse der modernen Leitartikel-Literatur, welche dem ordinären Rechtssinn wie ein Hohn erscheinen, würden dann mit einem Mal vollkommen begreiflich. Selbst der Satz „Macht geht vor Recht", — das Princip der vollendeten Thatsachen, — die Lehre vom Staate als der Quelle alles Rechtes — und andere ähnliche Dogmen einer modernen Staatslehre sind dann wenigstens nicht ohne alle Begründung. Denn warum sollte der Macht nicht der Vorrang vor dem Rechte gebühren, wenn letzteres nur durch erstere seine Geltung und bindende Kraft erhält? — warum sollten vollendete Thatsachen als Resultat einer überwiegenden Macht nicht alle entgegenstehenden Rechte einfach aufheben, zumal diese sich als ohnmächtig erwiesen? — und wo endlich außer in der starken Hand der Staatsgewalt ruht das Schwert der „äußeren zwingenden Kraft"? — Den ehrenwerthen Gelehrten, welche die genannte Anschauung über Rechtskraft theoretisch vertreten, würde man sicherlich Unrecht thun, wenn man glauben wollte, es hätte ihnen dabei auch nur im entferntesten der Gedanke einer derartigen practischen Verwerthung vorgeschwebt; nichts kann uns ferner liegen, als eine derartige Anklage. Allein die Logik ist eine sehr objective Potenz, welche weder eine Berufung auf die subjective Absicht, noch eine Ausnahme bezüglich der berechtigten Folgerungen zuläßt.

153. Offenbar kommt Alles darauf an, was unter „der bindenden Kraft des Rechtes" der Wahrheit gemäß zu verstehen ist. Das aber wurde bereits oben, wo von der Aeußerlichkeit

der Rechtspflicht die Rede war [1], ausführlich nachgewiesen; weshalb wir uns hier darauf beschränken, an das dort Gesagte zu erinnern. Zwei Elemente gehören erwiesenermaßen wesentlich zur „bindenden Kraft des Rechtes", ein inneres und ein äußeres; das innere und zugleich das wesentlichste ist jeder bindenden Kraft überhaupt gemein; es ist die sittliche, das Gewissen bindende Verpflichtung; das äußere setzt das innere, allgemeine voraus und ist als unterscheidendes Merkmal der bindenden Kraft des Rechtes im Besondern eigen. Es ist dasjenige, wodurch sich die Rechtsverbindlichkeit von der rein sittlichen Pflicht unterscheidet, und besteht eben in deren Erzwingbarkeit. In welchem Sinne nun dieses allerdings wesentliche und charakteristische Element der bindenden Kraft des Rechtes ein äußeres genannt werden könne, worin es bestehe und in welchem innern Zusammenhang es mit dem Begriff der Rechtsordnung stehe, wurde an dem angeführten Orte genugsam gezeigt. Das aber steht als Schlußergebniß fest: Die Erzwingbarkeit des Rechtes kann, eben weil sie demselben wesentlich innewohnt, nur eine auf moralischem Grund beruhende Eigenschaft, in keinem Fall aber durch die bloß äußere, physische Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Zwanges bedingt sein. Letzteres annehmen hieße offenbar das Recht der materiellen Gewalt zum Wenigsten gleichstellen, wenn nicht unterordnen. So lange also die Erzwingbarkeit des Rechtes, wie sie es wirklich ist, als eine im innersten Wesen begründete moralische Eigenschaft, und nicht als eine bloß physische Zufälligkeit aufgefaßt wird, hat sie allerdings eine Beziehung zur zwingenden äußeren Macht als einer gedachten und in der Idee geforderten, keineswegs aber als einer nothwendig thatsächlich vorhandenen. Sie bedeutet sonach nichts Anderes, als eine dem Rechte innewohnende moralische Befugniß, die rechtlichen Ansprüche nöthigenfalls mit Anwendung von Gewalt (selbstverständlich der zu Gebote stehenden) zu erzwingen. Stände aber zufällig gar keine Macht oder keine genügende zu Gebote, so würde dieser Umstand gleichwohl den Bestand des Rechtes selbst nicht im geringsten beeinträchtigen, ebensowenig als eine Wahrheit aufhört Wahrheit zu sein, weil zufällig die Mittel fehlen, damit in der öffentlichen Meinung durchzudringen. Oder sollen wir etwa glauben, daß dem verlassenen Säugling, den chinesische Rabeneltern dem Untergange preisgeben, nur da ein wirkliches Recht auf sein Leben zur Seite stehe, wo die Landesobrigkeit

[1] Sieh Absatz 114—121.

sich bewogen fühlt, dasselbe gesetzlich zu schützen? — Die grausame Behandlung, welcher der römische Sklave schutz- und wehrlos erlag, sollte keine Verletzung eines wirklichen und bestehenden Rechtes, kein wirkliches Verbrechen gewesen sein, weil für ihn der schützende Arm des Gesetzes nicht existirte? — Sein Blut fürwahr schriee vor Gott und der vernünftigen Natur nicht weniger um Rache, als das Blut des römischen Bürgers, dessen Tödtung im Strafgesetzbuch als todeswürdiges Verbrechen figurirte. Kam hier das Recht der Persönlichkeit als ein positives in Betracht, so hatte es dort als ein natürliches seine Geltung und war als solches auch vollkommen erzwingbar, nicht weil ihm die thatsächliche Macht, wohl aber die moralische Befugniß der Abwehr beiwohnte.

154. Ungeachtet der Bedenken, die dagegen erhoben werden [1], scheint uns allerdings das von Niemanden in Zweifel gezogene persönliche Recht der Nothwehr ein nicht untriftiges Moment zu bieten, um aus der allgemeinen Ueberzeugung darzuthun, daß es auch außer aller Positivität ein selbst im Sinne der Gegner erzwingbares und somit wirkliches natürliches Recht geben kann und gibt. Wenn man sagt, dieses Recht besitze der Mensch gewissermaßen als außer der Gesellschaft stehend, so bestätigt man damit nur, daß es ihm eben ursprünglich durch die Natur selbst vollgültig innewohnt und weder seine Bestimmtheit noch seine rechtsverbindliche Kraft und Erzwingbarkeit erst von der Gesellschaft erhält. Die Gesellschaft kann es ebensowenig aufheben, als sie es gibt. Sie kann bloß im Interesse der öffentlichen Ordnung, womit sie betraut ist, verlangen, daß die Ausübung der Selbsthilfe sich auf den Fall der Nothwehr beschränke.

Wie man sieht, ist der besondere Charakter „der bindenden Kraft des Rechtes" d. h. dessen Erzwingbarkeit ebensowenig als die erforderliche Präcisirung desselben geeignet, eine Entscheidung zu Gunsten der ausschließlichen Positivität des Rechtes herbeizuführen. Beide Erfordernisse nöthigen vielmehr geradezu zum entgegengesetzten Schluß; sie sind Beweise für das Bestehen eines natürlichen Rechtes, das seiner rechtskräftigen Gültigkeit nach vor und über jedem positiven Rechte steht.

155. Die Begründung des Naturrechts scheint uns übrigens keineswegs auf eine bloße Defensive angewiesen, die zufrieden sein muß, etwaigen Einwendungen ohne Lebensgefahr begegnen zu können. Es

[1] Theol. Literaturblatt. 1867. n. 9. S. 326.

stehen ihm vielmehr außerdem positive Gründe zur Seite, die es unter allen Umständen sogar als Offensive dem reinen Positivismus des Rechtes entgegen stellen kann. Gesetzt, es könnten die beiden Eigenschaften, welche man im Naturrechte zu vermissen glaubte, nicht so klar oder wenigstens nicht nach dem angelegten Maßstab nachgewiesen werden, so würde darum letzteres noch nicht zur Abdankung genöthigt. Ein einziger zwingender Grund, der dasselbe vor jeder Positivität als eine philosophische Nothwendigkeit fordert, wird hinreichen, um seine Stellung über alle diese Bedenken hinweg zu sichern. Das Einzige, was in diesem Falle in Frage gestellt und einer Revision bedürftig erschiene, wäre ein vorgefaßter Rechtsbegriff, in dessen Rahmen das natürliche Recht keinen Platz fände. Eine solche philosophische Nothwendigkeit nun läßt sich nach unserer Ansicht erweisen. Es ist hiezu nicht einmal nöthig, etwas Neues zu sagen; es genügt, die Momente zu sammeln, welche bereits im Vorausgehenden an verschiedenen Stellen in Betracht gezogen wurden. Dieselben constatiren die Priorität eines rechtsgültigen Naturrechts als Vorbedingung der Möglichkeit nicht nur des menschlichen positiven Rechtes im Besondern, sondern des positiven Rechtes überhaupt, somit auch des göttlichen.

156. Was zunächst das Verhältniß des natürlichen Rechts zur positiven menschlichen Rechtsordnung betrifft, so bedarf diese zu ihrem Bestehen, wie Stahl ausdrücklich zugibt, wenigstens einer ursprünglichen „göttlichen Ermächtigung“. Nur auf Grund einer solchen kann eine menschliche Auctorität oder überhaupt die menschliche Gesellschaft durch ihre Selbstbestimmung bindende Rechtssätze begründen. (IV. 1. 4. 5.) Es fragt sich nun, wie haben wir uns diese göttliche Ermächtigung der menschlichen Gesellschaft zu denken? Etwa als ein donum supernaturale, als ein reines Gnadengeschenk Gottes, welches außer allem nothwendigen Zusammenhang ist mit der natürlichen Weltordnung? Oder wenigstens als eine göttliche Willensäußerung, welche ohne die Urkunden des alten und neuen Testaments für uns thatsächlich gar nicht existirte? — Das hieße den Gott der Natur, den Gott der Vernunft zu einem Gott der Anarchie, der Gesetzlosigkeit und Unordnung machen; es hieße an eben diesen Gott im Namen der Vernunft die unbedingte Forderung richten, entweder auf das Attribut der Heiligkeit und Weisheit zu verzichten, oder das natürliche Schöpfungswerk durch Beigabe der Offenbarung, die wir dann mit Unrecht eine übernatürliche nennen würden, schlechthin in seinem Sein zu vollenden. Wollen wir diese Folge nicht acceptiren, so

bleibt uns nur übrig, die besagte göttliche Ermächtigung als einen wesentlichen Bestandtheil der natürlichen Ordnung, und als schon im Bereich der Vernunfterkenntniß gelegen anzuerkennen. In diesem Falle aber läßt sich weiter fragen, ob dieselbe nur ein abstractes Vernunftprincip, nur eine „Rechtsidee", nur eine Anforderung an das Recht, oder aber ein wirkliches Recht darstelle? — Eine bloße Rechtsidee ohne rechtliche Wirkung ist sie nicht; denn sie bildet den einzigen und letzten Rechtstitel der Gesellschaft, kraft dessen allein ihre Acte, vom ersten bis zum letzten eine rechtliche Wirkung haben können, und dessen Anerkennung sie um seiner selbst willen, also kraft des Vernunftgebotes dem Einzelnen gegenüber mit Recht für erzwingbar hält und halten muß. Die göttliche Ermächtigung also, auf welche die ganze menschliche positive Rechtsordnung gebaut wird, ist ein von dieser vorausgesetztes, der Gesellschaft innewohnendes, wirkliches und bestehendes Recht, ein Recht, dem keine andere Positivität zukommt, als die der natürlichen Thatsache, durch welche die Gesellschaft selbst ihr wirkliches Dasein erhält. Es ist mit einem Wort ein natürliches Recht und als solches zugleich die Urquelle jedes positiven menschlichen Rechtes.

157. Das ist aber noch nicht Alles. Es wurde bereits an einer frühern Stelle (IV. 3) eingehend darauf hingewiesen, daß der Staat als das die menschliche positive Rechtsordnung bedingende Institut, obwohl nach Gottes Absicht durch die Natur selbst verwirklicht, doch nicht so zu denken ist, als wäre er eines schönen Morgens wie Minerva aus dem Haupte Jupiters fix und fertig mit dem ganzen bureaukratischen Apparat vom Himmel gefallen. Es ist auch nicht genug, daß er sich der Welt als „göttliche Ordnung" ankündigt, besonders wenn er sich dieses an sich wahre, aber grenzenlose Wort noch dazu mit Hieroglyphen auf die Stirne schreibt. Der Staat ist eine natürlich providentielle Ordnungsanstalt, eine „göttliche Ordnung" — aber er ist dieß in seiner Eigenschaft als bürgerliche Gesellschaft (societas civilis). Er ist nicht als das erste bildende und ordnende Element aus dem absoluten Nichts hervorgegangen; noch steht er, wenn er die ihm zugewiesene Thätigkeit beginnt, vor einer tabula rasa oder formlosen Materie, die, um ein organisches und persönliches Leben in sich zu haben, erst seinen schöpferischen Hauch erwarten müßte. Wenn der Staat als solcher zum Bewußtsein gelangt, findet er schon als eben so viele Stufen seiner eigenen Existenz die lebendigen Organismen vor, aus denen er besteht

und die er selbst nicht geschaffen, sondern für die er geschaffen wurde. Diese primitiven und secundären gesellschaftlichen Organismen, vom Individuum durch die Familie zur Gemeinde aufsteigend, haben aber ein eigenes persönliches Dasein und Leben nur durch die objectiven Rechtsverhältnisse, auf denen sie beruhen. Es ist also logisch vor dem ordnenden Staate eine wirksame Rechtsordnung zu denken, welche nothwendig war, den Staat selbst organisch zu erbauen, eine Ordnung, welche sich unmittelbar an die Existenz der Individuen, der Familie und der Gemeinde anschließt und theilweise mit ihr sich verwirklicht; kurz ein seinem Inhalt und Bestande nach natürliches Recht. Die Aufgabe des mit der Rechtsordnung betrauten Staates kann demnach unmöglich die sein, die gesammte gesellschaftliche Ordnung der Menschheit zu schaffen, d. i. sie zu einer bestehenden, rechtskräftigen zu machen. Was ist, braucht nicht mehr zu werden. Seine Mission hat vielmehr damit zu beginnen, das durch die Natur Bestehende und Vorhandene anzuerkennen, mit seiner Macht zu schützen und zu befestigen, bevor er zur Förderung und zum vollkommenern Ausbau des Gegebenen seine weitere positive Thätigkeit im Geiste und nach Anforderung eben dieses Gegebenen hinzufügt. So ist die natürlich festgestellte Ordnung sowohl wie die positive im Staate, aber sie sind nicht beide durch den Staat; sie sind im Staate, die erstere, um diesem selbst seine formelle Existenz und Berechtigung zu sichern und dafür als Gegenleistung von ihm äußern Schutz und Garantie zu fordern, — die letztere hingegen, um ihm größtentheils das Bestehen und die Verwirklichung zu verdanken.

Die der organisirten Gesellschaft innewohnende „göttliche Ermächtigung", menschliche Rechtsordnung zu errichten, ist also nicht nur selbst ein natürliches Recht, sondern sie ist als solches durch andere primitivere natürliche Rechte zugleich bedingt und beschränkt; sie ist der natürliche Beruf der Gesellschaft, der weltordnenden Thätigkeit des Schöpfers zu secundiren. Auch zu einer „Selbstständigkeit" ist sie ermächtigt, aber nur da, wo der Gesetzgeber der Natur seinem Werk die präcisirende Hand noch vorbehalten, und innerhalb der von ihm endgültig gesetzten Schranken, der Schranken des bestimmten natürlichen Rechtes.

158. Das scheint im Grunde auch die neuere Juristenschule recht wohl zu fühlen. Denn während sie sich bemüht, das Naturrecht durch das eine Fenster hinauszuwerfen, kommt es ihr durch das andere un-

gerufen unter einem andern Namen oder verstümmelt wieder herein. Wer gewissen, übrigens sehr gehaltvollen Vorlesungen über das s. g. Gewohnheitsrecht näher auf den Grund schaut, und die Wichtigkeit, die man demselben beilegt, in Betracht zieht, wird sich der Bemerkung kaum entschlagen können, daß hiedurch ein (freilich philosophisch ungenügender) Ersatz für das Naturrecht gegeben werden soll [1]. Die Gewohnheit, welche neben und über der Gesetzgebung als die zweite und höchste

---

[1] Vgl. z. B. Fr. C. v. Savigny, System des heutigen römischen Rechts. I. Bd. 1. B. — K. A. v. Vangerow, Lehrbuch der Pandekten. I. Bd. 1. B. 1. K. §. 14 ff. — Puchta, Pandekten. I. Bd. 1. K. §. 11 ff. — Dessen Vorlesungen über das heutige römische Recht. I. Bd. 1. B. 1. K. §. 10—14. „Das Gewohnheitsrecht", so wird in letzterem Werke (§. 11) gesagt, „ist das Recht, welches in dem Bewußtsein des Volkes unmittelbar entstanden und erzeugt ist, zu dessen Hervorbringung der Volksgeist sich keines andern Mittels als des Gemüths der Volksglieder selbst bedient hat, und das in der Sitte des Volks, usus, consuetudo, sich manifestirt. . . . Der Grund des Gewohnheitsrechtes ist das nationelle Rechtsbewußtsein. In dem Volke als natürlicher Verbindung ist dieses Recht zu suchen. Die rechtliche Ueberzeugung der Nation ist das Gewohnheitsrecht, nicht der Wille des Volkes im politischen Sinn. . . . Das Gewohnheitsrecht ist vor dem gesetzlichen. Es hat seine Kraft nicht von der Autorität des Gesetzgebers, sondern von derselben Macht, auf welche auch diese Auctorität zunächst sich zurückführt; es gilt, weil das Recht ein nationeller Wille und das Gewohnheitsrecht die erste Gestalt ist, die er annimmt. . . . Das Gewohnheitsrecht entsteht dadurch, daß der nationelle Geist in den Gemüthern der Menschen rechtliche Ansichten pflanzt und hervortreibt, die sie selbst als gemeinsame erkennen und fühlen. . . . Das Verhältniß der Gewohnheit zum Gewohnheitsrecht ist das der äußern Erscheinungsform zum innern Wesen der Sache. Die Gewohnheit ist die Uebung des Rechtssatzes, der schon vor ihr vorhanden ist, und in ihr sich nur verkörpert und vielleicht auch befestigt. Hier findet sich ein sehr verbreiteter Irrthum vor. . . . Man hat geglaubt, die Gewohnheit bringe das Recht hervor, das Volk handle blind und ohne Princip, und nachdem es dieß lange fortgesetzt habe, bilde es sich ein, es sei Recht. Es ist dieß eine arge Verwechslung der Erkenntniß und der Sache selbst. Wir gehen bei der Erkenntniß von der Uebung aus und kommen durch Schlußfolgerungen auf das Recht." — Um das Naturrecht wiederzufinden, vermißt man hier nur noch Eines, nämlich daß auch der Grund der rechtlichen Ueberzeugung der Nation selbst angegeben werde — und das Verhältniß derselben zur rechtlichen Ueberzeugung der Menschheit. Vor dem „nationellen Geist" pflanzt schon der menschheitliche Geist d. h. die Vernunft „in die Gemüther der Menschen rechtliche Ansichten, die sie als gemeinsame erkennen und fühlen" und zwar als solche, welche dem nationellen Geist selbst unverrückbare Schranken setzen. Denn, „eine schlechthin unsittliche Gewohnheit darf nie als Ausdruck einer wahren Volksüberzeugung gelten" (§. 13). Mehr als das Volk und über dem Volke ist auch die Menschheit „eine natürliche Verbindung" — warum sollte die rechtliche Ueberzeugung der Menschheit als solcher sich nicht auch als ein Recht und zwar als ein höheres verkörpern? —

Quelle des Rechtes aufgestellt wird, ist entweder das leidige Naturrecht selbst, wie es sich eben ohne Zuthun einer positiven Thätigkeit der Menschen im Gewissen der Einzelnen und darum auch im Bewußtsein des Volkes fixirt hat; — oder sie ist nicht weniger als die Gesetzgebung genöthigt, dasselbe als wirkliche und oberste Rechtsquelle vorauszusetzen. Das Erstere ist unzweifelhaft der Fall, so oft der Gegenstand der Gewohnheit nur die Uebung einer unabweislichen Vernunftforderung in sich schließt. Nicht erst die Gewohnheit macht hier das Recht, sondern das Recht macht die Gewohnheit. Letztere ist die Folge jener schon vollzogenen Anerkennung und Präcisirung, welche dem natürlichen Rechte eigen ist, und zu dessen Rechtskräftigkeit vollkommen genügt, nämlich der allgemeinen Anerkennung im Gewissen der Menschen. Die rechtliche Wirkung der noch hinzukommenden öffentlichen Gewohnheit kann also nur die sein, dem schon bestehenden natürlichen Recht auch noch den Charakter eines positiven zu geben. — Wo aber der Gegenstand der Gewohnheit als ein mehr zufälliger jener Voraussetzung nicht entspricht, da gilt von der Gewohnheit als einer Rechtsquelle und ihrer Beziehung zum natürlichen Recht alles das, was von der menschlichen Gesetzgebung und ihrer Beziehung zum Naturgesetz oder zum natürlichen Recht gesagt worden ist. Gemäß dem Axiom „was das Gesetz vermag, das vermag auch die Gewohnheit" kann ohne Zweifel letztere eben so wohl wie ersteres positive Rechtsverhältnisse begründen; aber wo dieß geschieht, geschieht es auf Grund des vorausgesetzten Naturrechts, d. h. entweder in Uebereinstimmung mit demselben oder wenigstens ohne mit ihm zu collidiren; und in beiden Fällen wird überdieß durch das Naturrecht wenigstens in entfernter Weise die wahre bindende Kraft vermittelt. Denn wie das Gesetz, welches dem natürlichen Sittengesetz formell widerspricht, wohl einen äußern Zwang, aber in Ewigkeit keine innerlich bindende Pflicht, und somit auch kein wahres Recht begründen kann, so könnte auch ein tausendjähriges Herkommen im Widerspruch mit klar erkannten natürlichen Rechtsprincipien wohl eine Fiction des Rechtes, aber nicht ein wirklich gültiges Recht hervorbringen; so wenig als der Irrthum durch Herkommen und practische Anerkennung in Wahrheit umgewandelt wird [1]. Nur innerhalb der unverrückbaren Schranken, die

[1] Damit stimmen auch die Grundsätze des canonischen Rechtes vollkommen überein. So werden z. B. Grat. Decr. D. I. et VIII. durchgehends nicht nur das natürliche Recht, das Gesetz (Constitutio) und die Gewohnheit streng von einander

das Naturrecht gezogen, kann also ein menschlicher Wille, sei er nun in der Gewohnheit oder im Gesetz ausgesprochen, eine objectiv gültige Rechtskräftigkeit schaffen. Widrigenfalls bliebe uns nichts übrig, als das bekannte neueste Dogma des liberalen Staatsrechts dahin zu ergänzen: „Das Gesetz — und die Gewohnheit — sind das öffentliche Gewissen." Auf Demokratisch ausgedrückt hieße dasselbe Princip etwa so: „Das Recht hat seinen letzten Grund in der Gesammtüberzeugung des Volkes" [1]. Und so wären wir denn auf einigen Umwegen wieder glücklich auf der Höhe der Zeit angekommen, deren oberstes Rechts- und Moralprincip die „öffentliche Meinung" ist. Niemand, davon sind wir überzeugt, würde sich entschiedener gegen dergleichen Deductionen erklären, als die ehrenwerthen Gelehrten, welche an die Stelle des gefährlichen, ja nach ihrer Ansicht schlechthin revolutionären Naturrechts die conservative Geschichte, das „Gewohnheitsrecht" auf den Thron erhoben wissen wollen. Ob es aber gelingen wird, vermittelst einer Protestation eben diesen Deductionen zu entgehen, ohne zu dem festen Anker eines natürlich-göttlichen Rechtes zurückzugehen, das dem Gesetz wie der Gewohnheit als geheiligte und ewige Unterlage dient [2], diese Frage wird vielleicht die Geschichte auch noch beantworten.

unterschieden, sondern ausdrücklich die beiden letztern dem erstern in Beziehung auf Gültigkeit untergeordnet. So D. VIII. c. 7. „Vernunft und Wahrheit stehen über der Gewohnheit." c. 8. „Die Gewohnheit darf den Sieg der Wahrheit nicht aufhalten" u. s. w. Bezüglich der menschlichen Gesetze aber wird D. IX. c. 1. nachgewiesen, daß „das Gesetz dem natürlichen Rechte weichen müsse"; wobei die Worte des heiligen Augustin angeführt werden: „Quicunque ergo legibus imperatorum, quae pro Dei veritate feruntur, obtemperare non vult, acquirit grande supplicium. Quicunque vero legibus imperatorum, quae contra veritatem Dei feruntur, obtemperare non vult, acquirit grande praemium." (ep. 50. ad Bonif.) — Vgl. auch Puchta, Pandekten. I. Bch. 1. K. §. 13. „Sie (die Gewohnheit) würde ohne Bedeutung sein, wenn die Nichtexistenz des Rechtssatzes, den sie darthun soll, aus andern Gründen entschieden wäre." Als Beleg wird citirt L. 39. Dig. de legibus (1, 3): „Quod non ratione introductum, sed errore primum, deinde consuetudine obtentum est, in aliis similibus non obtinet."

[1] These, welche die juristische Facultät von Wien den 26. Juli 1864 im Druck veröffentlichen und vertheidigen ließ. Es ist uns nicht unbekannt, daß derselbe Satz, wenn er mit wissenschaftlichem Ernst aufgefaßt wird, auch eine bessere Deutung zuläßt, wie dieß z. B. unzweifelhaft bei Puchta (Vorlesungen I. §. 10) der Fall ist: „Das Recht beruht in seinem letzten historischen Grund auf der gemeinsamen Ueberzeugung des Volks" (aber des Volks „nicht im politischen Sinn", sondern „als einer natürlichen Verbindung").

[2] Die metaphysischen Versuche, die man von verschiedener Seite gemacht hat,

159. Es kann nicht genügen, aus Vorsicht besonders zu betonen, „die bindende Kraft des Gewohnheitsrechtes habe ihren Ursprung und Sitz in den beiden Momenten, dem Rechtsbewußtsein (opinio necessitatis) und der Beobachtung in Folge desselben" [1]. Theoretisch, aber auch nur theoretisch ist damit freilich die Möglichkeit ausgeschlossen, daß die Gewohnheit ohne Mitwirkung des Rechtsbewußtseins oder gar im Widerspruch mit demselben ein Recht begründe. Wie aber, wenn die normale Macht des Rechtsbewußtseins zufällig im Leben gar nicht fixirt würde, weder durch Gesetz noch durch Gewohnheit? — oder wenn sich diese allmählich von ihrem Ursprung, dem Rechtsbewußtsein, ablöst, und trotz desselben besteht? — soll letzteres deshalb ohnmächtig bleiben, soll die ewige Norm in ihrer Wirksamkeit von der gefälligen Anerkennung der Menschen und ihrer Leidenschaften definitiv abhängig, ihnen untergeordnet sein, die Norm dem zu Normirenden, das Absolute dem Zufälligen? — Es gibt in der That nur eine mögliche Antwort: Ja — sobald man dem natürlichen Rechte als solchem den Charakter des wirklichen Rechtes abspricht, und dem Rechtsspruche Gottes, der sich im Gewissen als objectiv und unabweisbar geltend macht, keine höhere Bedeutung beilegt, als die von bloßen Rechtsideen, die rechtlich ohnmächtig, unwirksam bleiben, so lange sie nicht durch den Willen der Obrigkeit oder durch die Gewohnheit des Volkes fixirt sind [2]. Nach dieser Vor-

---

dieses Problem irgendwie befriedigend zu lösen, sind aufrichtiger Achtung werth. Allein je gründlicher dieselben sind, desto mehr drängen sie unbewußt und unwillkürlich auf den Standpunkt des Naturrechts zurück. So erklärt z. B. der bereits angeführte hervorragende Gelehrte mit eben so viel Tiefe als sittlicher Würde: „Wir stellen nicht in Frage, daß das Recht von Gott ist, dieß wäre eine Erniedrigung des Rechts. Die Frage ist nur, wie Gott das Recht hervorbringt. Wir behaupten: dadurch, daß er die Recht erzeugende Kraft in die Natur der Völker gelegt hat." Puchta, a. a. O. §. 10. — Ganz einverstanden; — aber die allen Völkern gemeinsame Natur ist die vernünftige Menschennatur, und die primitive „Recht erzeugende Kraft, die Gott in diese Natur gelegt hat", ist eben das natürliche Vernunftgesetz, welches sich vor der Vernunft allgemeine Anerkennung erzwingt, „die Participation des ewigen Gesetzes in der vernünftigen Creatur." (S. Thom. 1. II. q. 91. a. 2.)

[1] Stahl, Rechts- und Staatslehre. I. II. Bch. III. K. §. 20.

[2] „Das Recht bleibt deswegen in unverkürzter Geltung, auch wenn das rechtliche Bewußtsein bei Volk und Obrigkeit längst ein anderes geworden ist, wenn Alle es als unvernünftig und ungerecht erkennen, und man denkt bei den geltenden Rechtsnormen nicht mehr an ihren Ursprung, ja sie gewinnen noch an Heiligkeit, je mehr dieser in Vergessenheit gerathen ist." Ebendas. a. a. O. §. 18. Ferner: „Da Gottes Weltordnung auch der menschlichen Obrigkeit aufgetragen ist, selbstständig,

aussetzung dürfte man mit Recht fragen, wie denn wohl die That des ersten Brudermörders in streng juristischer Sprache zu qualificiren wäre? Eine Rechtsverletzung, ein Verbrechen könnte es schwerlich genannt werden; — gab es doch weder ein obrigkeitliches Gesetz, noch eine im öffentlichen Leben fixirte Gewohnheit.

160. Das menschliche positive Recht muß also, gleichviel von welcher Rechtsquelle es hergeleitet wird, ein in Wirksamkeit bestehendes natürliches Recht voraussetzen, wenn es nicht die nothwendigste Bedingung und die wesentliche Grundlage seiner eigenen berechtigten Existenz aufheben will. Der moderne Staat, der seine moralische Stütze nicht mehr im christlichen Offenbarungsglauben suchen will, dürfte sich, so dünkt uns, ganz besonders vor diesem gefährlichen Versuche zu hüten haben; denn für ihn ist das Naturrecht geradezu der einzige und letzte Anker seiner „göttlichen Ordnung".

161. Allein, auch ein Recurs an die christliche Offenbarung und an ein göttliches positives Recht kann sich dieser philosophischen Nothwendigkeit nicht entziehen. Auch das positiv ausgesprochene Göttliche setzt mit Nothwendigkeit das natürlich bestehende Göttliche voraus; und wie der Theologie und der positiven Religion die Philosophie, d. i. das vernünftige Denken als natürliche Unterlage unentbehrlich ist, so kann auch eine göttliche positive Rechtsordnung nur auf Grund einer natürlichen, die ihre vollgültige Kraft in sich selbst trägt, gedacht werden. Wenn der Gott der Offenbarung mit einer positiven Gesetzgebung vor die Menschheit tritt, so fordert er die unbedingte Anerkennung derselben nicht ohne Legitimation; er fordert sie unter Berufung an das schon bestehende Recht, d. i. an die in der Vernunft promulgirte natürliche Ordnung, die deshalb eine zu Recht bestehende ist, weil sie allgemein anerkannt werden muß, und deren Nichtanerkennung das erste Unrecht und die Summe alles Unrechtes ist [1]. Eben darum können es nicht bloße Ideen ohne rechtsverbindliche Kraft, nicht bloß precäre und an sich unwirksame Principien sein, welche diese philosophisch nothwendige Voraussetzung bilden; denn in so beschränkter Eigenschaft könnten sie weder die rechtliche Grundlage und Legitimation wirklicher und unbedingter rechtlicher Forderungen sein, noch könnte deren

---

daher im gefallenen Zustande außer Gott (!), so entsteht eine zweite sittliche Ordnung, das Recht, gelöst von jener ursprünglichen, göttlichen, von ihr abweichend, ja oft ihr entgegengesetzt." A. a. O. I. K. §. 1.

[1] Vgl. III. 2. IV. 1.

Anerkennung selbst schon als unbedingtes Recht in Anspruch genommen werden, wie sie es nothwendig muß, will man die Verbindlichkeit des positiven göttlichen Rechtes nicht zu einer bloß bedingten, vom guten Willen des Menschen abhängigen herabdrücken.

162. Alles das scheint uns hinlänglich zu rechtfertigen, was schon Eingangs dieser Erörterung gesagt wurde: Das Naturrecht aufgeben, heißt den Ast abschneiden, auf dem man sitzt; es heißt dem Rechte überhaupt die nöthige Unterlage entziehen; und dieses logische Ergebniß bleibt zuletzt dasselbe, ob man dabei den katholisch-kirchlichen oder den außerkirchlichen Standpunkt einnimmt. Es bleibt sonach nur ein Schluß möglich: Es gibt im Gewissen jedes Menschen eine von Gott selbst fixirte und als objectiv beglaubigte Norm, welche der menschlichen Thätigkeit, selbst da, wo diese es unternimmt, in „göttlicher Ermächtigung" selbstständig Gesetze und Rechte zu schaffen, ihre feste Bahn und ihre unbeweglichen Schranken anweist, Schranken, die von ihr einzuhalten sind unter Strafe der Nichtigkeit ihrer Acte. Und diese Norm muß, soweit übrigens die erforderlichen Bedingungen zutreffen, in sich selbst Gültigkeit und Rechtskraft besitzen, weil sie es ist, welche wenigstens mittelbar jede positive Rechtsordnung ratificirt, oder aber endgültig zu verwerfen sich ermächtigt fühlt, und das unter Umständen mit einem Veto, welches stärker ist als Schwert und Scheiterhaufen. Sie ist das ewig Unwandelbare in dem launenhaften Wechsel menschlicher Leidenschaften und Thorheiten auf dem Schauplatze der Geschichte und der geselligen Verhältnisse. Das ist die Bedeutung des im Rechtsbewußtsein ausgesprochenen und objectiv bestimmten natürlichen Rechts, und deshalb muß es im Fall einer notorischen Collision seine Stellung behaupten vor und über der Gewohnheit, wie vor und über dem obrigkeitlichen Gesetz [1]. Ja, das ist gerade das charakteristische Merkmal des natürlichen Rechtes, wodurch es sich von dem menschlichen positiven unterscheidet, daß es nicht deshalb und insofern Recht ist, weil und inwiefern es dem Menschen beliebt, es als solches anzuerkennen; sondern daß es Recht ist und als Recht besteht, weil es nach dem in der vernünftigen Natur geoffenbarten Gottesgebot anerkannt werden muß; und diese seine Würde ist älter als alle nationalen Herkommen und Gewohnheiten; sie ist so alt, wie das Bewußtsein der Menschheit.

163. Aufgabe der katholischen Wissenschaft wird es sein, wie

---

[1] Bezüglich der practischen Grenzen dieser Wahrheit sieh Absatz 78.

die Philosophie überhaupt, so das Naturrecht seinem wahren Berufe zurückzugeben [1] und an der Hand der geoffenbarten Wahrheit zu jener wohlthätigen Macht auszubilden, welche ihren Sitz in dem durch Vernunft und Glauben erleuchteten Gewissen der Menschen hat, und von Gott bestimmt ist, gleichmäßig nach Oben die Schranke der Willkür, wie nach Unten die sicherste Bürgschaft der Ordnung und des Gehorsams zu sein. Man täuscht sich, wenn man voraussetzt, das Naturrecht sei dieser Entwicklung nicht fähig, die thatsächlichen Verirrungen desselben seien in seinem Wesen selbst begründet. Sind die Verirrungen als solche erkannt, so können sie auch vermieden werden.

164. Daß man besonders seit Kant die Vernunft als „reines Denken", d. h. als ein leeres subjectives Denkvermögen ohne allen Inhalt aufgefaßt und so zum Ausgangspunkt rein logischer Deductionen gemacht hat, ist eine Verirrung der abstracten Philosophie überhaupt und im Widerspruch mit der wahren Natur der Vernunft. Jedes natürliche Vermögen, folglich auch die menschliche Vernunft, hat eine wesentliche Beziehung zu einem Objectiven außer ihr, zu einem formalen Object, von dem sie ihre Specification und ihren Namen erhält. Wie das Licht für das Sehvermögen, so ist die Wahrheit, allgemein gefaßt, für das vernünftige Erkenntnißvermögen das formale Object, von dem es ohne innern Widerspruch nicht getrennt werden kann. Die natürliche Vernunft ist also nie ohne einen wenigstens virtuellen Inhalt der objectiven natürlichen Wahrheit, auch derjenigen, welche sie nur auf dem Erfahrungswege sich anzueignen vermag. Der hier bezeichneten Verirrung gegenüber muß also vor Allem statt des rein formalen Kant'schen Vernunftprincips ein Princip aufgestellt werden, welches formal und material zugleich ist und dadurch allein Deductionen von realem Werthe ermöglicht; d. h. man muß auch hier auf den Standpunkt zurückgehen, welchen nach dem Vorgang des hl. Thomas die vielgeschmähte Schule als den allein richtigen erkannt und aufgestellt hat.

165. Eine andere Verirrung des Naturrechtes bestand, wie man mit Recht klagt, darin, daß die empirische Richtung desselben die menschliche Natur zu einseitig auffaßte und je nach dem besondern philosophischen Systeme, dem man huldigte, nur diese oder jene Seite, nur diesen oder jenen Trieb derselben, z. B. den Trieb der Geselligkeit oder den Trieb nach Wohlsein, Vervollkommnung u. s. w. her-

[1] Vgl. Reinerding, Gedanken über die philosophischen Studien. Wien. 1866.

vorhob und so nicht die wirkliche, wahre, sondern eine gefälschte oder verstümmelte Natur zum Ausgangspunkte nahm. Darf es uns wundern, daß die Folgerungen ihren Prämissen entsprachen? — Man nehme also die Menschennatur in ihrer Vollständigkeit, mit allen ihren innern und äußern wesentlichen Beziehungen und vergesse namentlich die Beziehung zu Gott selbst nicht, und dieser Verirrung wird gesteuert sein.

166. Glaubt man aber nach den gemachten Erfahrungen überhaupt an einer gedeihlichen philosophischen Behandlung des Naturrechts verzweifeln zu müssen, so finden wir gar Nichts dagegen zu erwiedern, als ein mit vollster Ueberzeugung ausgesprochenes Amen, — wofern man unter philosophischer Behandlung eine im Vollgenusse der „Freiheit der Wissenschaft" unternommene, von der geoffenbarten Wahrheit gänzlich emancipirte Denkübung versteht. — Dann aber geben wir den wohlgemeinten Rath, die Philosophie überhaupt und die rationelle Behandlung des Naturrechts im Besondern — nicht etwa über Bord zu werfen, — sondern der göttlichen Absicht und Anordnung gemäß an jene „Grundfeste der Wahrheit" anzulehnen, welche von der Vernunft nie ungestraft ignorirt worden ist. Wir wiederholen es, auf katholischem Standpunkt haben wir das Naturrecht nicht zu fürchten, wohl aber dessen Mißkennung und Vernachlässigung.

V.

Die Krankheit im Stadium der äußern Entwicklung als Auflösung des socialen Organismus — oder der Materialismus in der Sitten- und Rechtslehre.

(Th. 58—64.)

1. Genesis des modernen Materialismus.

(Th. 58, 59.)

Der Kampf zwischen Geist und Stoff — im Leben — in der emancipirten Wissenschaft. — Der naturalistische Rationalismus verantwortlich für die Verwüstungen des Materialismus. — Geschichtlicher Nachweis: in England — in Frankreich — in Deutschland. — Schlußergebniß und Uebersicht des Gegenstandes: das Verhältniß der materialistischen Weltanschauung zur Gesellschaft.

167. Der Materialismus ist so alt wie die Gottentfremdung des Menschen, ja er ist die naturgemäße Strafe derselben. Das bedeuten

die Worte des Apostels (Röm. I. 21—26): „Nachdem sie Gott erkannt hatten, haben sie ihn nicht als Gott verherrlicht, noch ihm gedankt, sondern wurden eitel in ihren Gedanken und ihr unverständiges Herz ward verfinstert: sie gaben sich für Weise aus, sind aber zu Thoren geworden .... darum überließ sie Gott den Lüsten ihres Herzens .. u. s. w." Der erste Abfall des Menschen von Gottes Gesetz war auch der erste Sieg der Materie über den Geist. Seiner Natur nach wie durch Gottes Bestimmnng sollte letzterer als König über das Reich der Materie herrschen, und diese ehrenvolle Stellung war ihm gesichert, so lang er selbst über sich die Hoheitsrechte seines Schöpfers anerkannte und gewissenhaft achtete. Er wollte aber dem Allerhöchsten gleich sein und empörte sich; die billige Antwort darauf war eine Kündigung des Gehorsams von Seite der Materie. Seit diesem verhängnißvollen Augenblicke datirt der Kampf zwischen Geist und Stoff, der durch seine Hartnäckigkeit die Manichäer sogar zu dem Irrthum veranlaßte, in letzterm das böse Princip selbst zu erkennen, da doch durch Gottes Anordnung diese beiden Gegner berufen waren, in der einen ungetheilten Menschennatur in friedlicher Eintracht, weil in harmonischer Unterordnung, verbunden zu sein.

In diesem Kampf, der ein Kampf ist um die höchsten Güter des Geistes, um seine legitimen Herrscherrechte, ja um seine Freiheit gegen die Usurpation und die Tyrannei des sinnlichen Elementes, gibt es nur ein Heil für den Hartbedrängten, es ist der enge Anschluß an denjenigen, von welchem er zugleich mit dem Dasein das königliche Diadem empfieng, und welcher in seiner Erbarmung vermittelst der übernatürlichen Heilsökonomie dem Menschen zu diesem Schritt selbst die nöthige Brücke gebaut hat. Gott ist die Sonne der Geisterwelt, von ihm erhält sie Licht, Wärme und Lebenskraft. Wehe daher dem geschöpflichen Geiste, wenn er es stolz verschmäht, von der Brücke, die zu Gott führt, Gebrauch zu machen; wenn er, statt das Auge auf jene Sonne zu richten, dasselbe unverwandt auf die Erde heftet! — er wird in demselben Maße in der Materie versinken, und zwar stufenweise von dem Verlust der Oberherrschaft bis zum Untergang der sittlichen Freiheit in den Sklavenketten des Fleisches.

168. Aber diese practische Stufe der Thierheit sucht ihren theoretischen Abschluß, und findet ihn auf doppeltem Wege, der aber schließlich doch in denselben Abgrund der Verzweiflung mündet. Entweder muß die glänzende Selbsttäuschung des Pantheismus vorläufig

dazu dienen, die schmähliche Niederlage des Geistes nothdürftig zu maskiren, indem man die siegreiche Materie mit einem göttlichen Heiligenscheine umgibt, der sie mit dem geknechteten Geiste wenigstens als ebenbürtig, als gleich göttlich erscheinen läßt; oder aber man ist so ehrlich, diesen scheinheiligen Umweg zu verschmähen, und stellt Harmonie zwischen Praxis und Theorie, zwischen Leben und Wissen einfach dadurch her, daß man das Geistesbewußtsein selbst, soweit es möglich ist, auslöscht und verleugnet, und damit ist die Alleinherrschaft der Materie trotz aller etwa noch auftauchenden „angelernten" Gewissensprotestationen gründlich legitimirt.

169. Die Geschichte der Philosophie aller Zeiten bestätigt einstimmig diese uralte und immer neue Genesis des Materialismus, die Geschichte des vorchristlichen Heidenthums selbst ist gewissermaßen nur die Geschichte des in den Banden der religiösen Gefühle nicht ganz zum Durchbruch gekommenen Materialismus, während unser antichristliches Heidenthum denselben ohne alle hemmende Beimischung von Religion, in seiner nackten Wirklichkeit als antisociales Ungeheuer erscheinen läßt. Ueberall aber, wo er in der Wissenschaft seine Fahne erhebt, ist er nur der Nachklang einer auf practischem Gebiete, d. i. im sittlichen Kampf zwischen Geist und Materie, zu Gunsten der letztern erfolgten Entscheidung [1].

170. Nicht auf wissenschaftlichem, sondern auf sittlichem Gebiet muß daher auch der entscheidende Kampf gegen den Materialismus geführt werden. An der Hand des Christenthums muß der in die Materie versunkene Mensch erst wieder dem übernatürlich eröffneten geistigen Lebensquell näher gebracht und durch dessen Einfluß befähigt werden, selbst seinen natürlichen geistigen Adel wieder zu erfassen. Allerdings, auch die Wissenschaft hat ihren Antheil an diesem Kampfe, aber er ist ein secundärer und untergeordneter, und wenn er wirksam sein soll, darf auch die Wissenschaft nicht erst den stumpfsinnigen Materialismus, der nicht erfaßt, was des Geistes ist (I Cor. II. 14), erwarten, um gegen ihn den Kampfplatz zu betreten, sie muß ihm vielmehr entgegeneilen, ihn in seinen Vorläufern, dem Naturalismus und Rationalismus, bekämpfen und besiegen. Hier ist in der That die Wurzel des Materialismus zu finden, in sofern derselbe überhaupt ein wissenschaftliches

[1] Wer diese Genealogie des Materialismus geschichtlich näher beleuchtet sehen will, den verweisen wir auf Dr. Hafner's treffliche Schrift: „Der Materialismus in der Culturgeschichte". Mainz. 1865.

Wachsthum beanspruchen kann. Seine erste Lebensperiode ist Geistesüberhebung und die darauf begründete Emancipation der Vernunft von Gottes Oberhoheit; die zweite ist, im günstigen Fall, wenn nämlich zufällig die Kopfnerven noch stärker sind als die Verdauungsorgane, eine transcendentale Irrfahrt durch alle Regionen des Wolkenreiches unter Vorspann der Phantasie; die dritte und letzte endlich das todmüde Einlaufen in den bescheidenen Hafen der Affengenealogie! — Fürwahr, eine beißendere Satyre hat es nie gegeben, als dieses Gottesgericht in der Führung oder vielmehr dem Gehenlassen des selbstgenügsamen Menschengeistes. Es ist der Ausspruch des Evangeliums (Luk. 14, 11) ins Tragikomische übersetzt: „Ein jeder, der sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden;" — es ist nicht weniger ein beredter Commentar zu der päpstlichen Warnung, daß, „sobald die Religion von der bürgerlichen Gesellschaft genommen, und die Lehre und das Ansehen der göttlichen Offenbarung verschmäht ist, auch der echte Begriff der Gerechtigkeit und des menschlichen Rechtes verdunkelt wird und verloren geht" [1].

171. Es kann uns daher nicht einfallen, hier die wahnsinnigen Aussprüche des Materialismus über das Wesen von Sitte und Recht, wie dieselben besonders in den Sätzen 58 und 59 des Syllabus formulirt werden, widerlegen zu wollen; das hieße ihnen zu viel Ehre anthun und die Vernunft entehren. Wohl aber haben wir für diese Ungeheuerlichkeiten den Naturalismus, beziehungsweise Rationalismus, zur Verantwortung zu ziehen [2]. Die vorhergehenden Abschnitte haben uns dessen Grundanschauung als Irrthum und Lüge bloßgelegt, der gegenwärtige soll ihn des Attentates auf die Grundpfeiler der menschlichen Gesellschaft [3] überführen; wir werden ihn hinweisen auf all' die Ruinen, die der materialistische Gedanke, durch ihn erzeugt und großgezogen, auf allen Stufen des gesellschaftlichen Gebäudes zurückläßt, und dann unser Urtheil fällen nach dem Axiom: „Wer nur Ein Gebot übertritt, der verschuldet sich an Allen" (Jak. II, 10), d. h. wer nur den obersten Ring der Kette von ihrem festen Haltpunkt trennt, der hat nicht bloß einen Ring, sondern die ganze Kette sammt dem Ge-

[1] Encyclica vom 8. Dezember 1864. Bei Rieß, Eine Vorfrage über die Verpfl. S. 5.

[2] Vgl. Dechamps, Le Christ et les antichrists. p. 9—43. Paris et Tournai. 1858.

[3] Vgl. „Christenthum und Materialismus in ihrem Einfluß auf die sociale Ordnung" (von Stöckl), im „Katholik" 1867. II.

wichte, das daran hieng, abgelöst; und wer auf schiefer Ebene der Kugel zu rollen gestattet, würde sich mit der Entschuldigung, er habe nicht gewollt, daß dieselbe bis ganz in die Tiefe rolle, bei jedem Vernünftigen lächerlich machen. Der oberste Ring der Kette ist aber das Princip der Unterordnung der menschlichen Vernunft unter Gottes Ordnung und Gesetz, sei dieß ein übernatürlich oder natürlich geoffenbartes; das Rollen auf schiefer Ebene aber ist die Logik des Irrthums, die noch weit mächtiger ist als die „Logik der Thatsachen".

172. Die ursächliche Solidarität zwischen dem naturalistischen Rationalismus und dem entwürdigenden Materialismus ist keineswegs eine bloß auf innere Gründe gestützte Voraussetzung; die Geschichte der neueren Philosophie und ihrer mehr oder weniger raschen Entwickelung nach dem Zielpunkt der schiefen Ebene hin liefert den thatsächlichen Beweis dafür [1]. Diese Entwickelung war freilich verschieden je nach der Beschaffenheit des Mediums, in welchem die Bewegung statt fand, sie gestaltete sich anders in England, anders in Frankreich, wieder anders in Deutschland.

173. Die theilweise mit der Renaissance begonnene centrifugale Bewegung der Philosophie und ihr ausgesprochenes Streben, sich mehr und mehr den schützenden Armen der geoffenbarten Religion zu entwinden, gelangte in Italien, wo die s. g. Reformation ihr nicht zu Hilfe kam, vorerst gar nicht zu der Bedeutung eines in sich abgeschlossenen, noch viel weniger eines schiffbaren Stromes; sie verlor sich vielmehr, von dem Damm des katholischen Bewußtseins aufgehalten, in vereinzelten, divergirenden Ausläufern.

In dem durch die Reformation zwar berührten, aber nicht bewältigten Frankreich fand dieselbe Bewegung in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts ihren ersten namhaften Ausdruck in dem Versuche Descartes' (1596—1650), die Erkenntnißtheorie im Gegensatz zu der bisherigen Anschauung auf vorherrschend idealistischer Grundlage zu reconstruiren. Damit war vorerst für die neue Strömung ein bestimmtes Flußbett gewonnen, in dem sie sich fortbewegen konnte, ohne darum sogleich geradezu naturalistisch oder religionsfeindlich zu werden. Vielmehr ist bei Descartes sowohl wie bei seiner geistigen Nachkommen-

---

[1] Vgl. Rixner, Handbuch der Geschichte der Philosophie. III. Bd. — Hafner, der Materialismus in der Culturgeschichte. — Hettinger, Apologie des Christenthums. I. 1. Abth. 4. Vortrag. S. 164 ff. Freiburg i. Br. 1865.

schaft, soweit sie sich zunächst auf französischem Boden entwickelte, eine entschiedene Religiosität nicht verkennbar, ja ein gewisses Bestreben, die neue Philosophie zur Bundesgenossin des Glaubens zu machen, wenn auch ohne Geschick und Erfolg. Dahin gehört nicht nur die sogenannte Glaubensphilosophie Pascal's (1623 — 1662) und die theognostische Mystik Malebranche's (1638—1715), sondern sogar die Skeptik eines Le Vayer (1586—1672) und eines Huët (1630—1721), welche der Erkenntniß durch den Glauben um so mehr Geltung zu verschaffen vermeinten, je mehr sie das natürliche Erkenntnißvermögen auf Null herabsetzten [1]. Bekanntlich hat diese Philosophie in unserem Jahrhundert einerseits im s. g. Ontologismus, andererseits im Fideismus und Traditionalismus einen Nachklang gefunden.

174. Die gerade entgegengesetzte Richtung nahm die emancipirte Wissenschaft in England. Während Descartes die apriorische Idee auf Kosten der Sinneserkenntniß zur einseitigen Herrschaft brachte, hatte in England Baco von Verulam (1561—1626) bereits die Erfahrung auf Kosten der Idee zum leitenden Princip der wissenschaftlichen Forschung gemacht. Dieser handgreiflich reale Boden entsprach offenbar dem Genius der Nation [2], weniger dem ursprünglichen und natürlichen, der einst England zum Land der Heiligen, zur Pflanzschule der Apostel machte, wohl aber jenem corrupten mercantilen Genius, der, aus dem wüsten Chaos der englischen Reformation, diesem Gemisch von ehebrecherischer Frivolität und blutdürstiger Wollust geboren, dem Menschen für die geschändeten himmlischen Güter nunmehr die Erde mit ihrem Gold und ihren Genüssen zum Ersatz anbot. England ist darum auch das einzige Land in Europa, wo die selbstständig erklärte Philosophie unmittelbar ohne irgend einen Umweg in rascher Consequenz dem vollen Materialismus zusteuerte. Es konnte Baco wenig helfen, daß er persönlich in der Anwendung seines Princips noch mit religiöser Scheu und Pietät an den überkommenen metaphysischen Begriffen der Scholastik hieng, er war

---

[1] Eine Ausnahme machte der Sophist Bayle (1674—1706), der sich nicht scheute, auch das Heiligthum direct in den Kreis seiner skeptischen Kritik zu ziehen.

[2] Dem Genius der Zeit überhaupt entsprach die Empirie Baco's unter Anderm auch durch die größere Ungebundenheit der Methode, welche eine natürliche Folge derselben war. Diesem Umstande schrieb Göthe jene Methodenscheu zu, welche in der Folge so sehr überhand nahm, daß man „Unordnung und Wust als das rechte Element ansah, in welchem das Wissen einzig gedeihen könne". (Geschichte der Farbenlehre. WW. Bd. 29. S. 89. Stuttgart und Tübingen. 1851.)

durch das ausgesprochene rein empirische Princip verurtheilt, der geistige Vater eines Hobbes, eines Locke, eines Hume und der zahlreichen Heerde zu werden, die sich in und außer England um Epikurs Hirtenstab sammelte.

175. Der melancholische Thomas Hobbes (1588—1679), den der schmerzliche Antheil an den Erfahrungen seiner wirrevollen Zeit veranlaßte, an den edlern Regungen des menschlichen Herzens zu verzweifeln, unternahm es, die Natur des Menschen und der menschlichen Gesellschaft nach dem Princip empirischer Forschung zu ergründen, um sie zum Ausgangspunkt alles theoretischen wie practischen Wissens zu machen. Daß unter seinem Pinsel das edle Bild der Menschennatur zur Caricatur einer sinnlich-egoistischen Bestie, und die menschliche Gesellschaft zum eisernen Gehege wilder Raubthiere wurde, deren eigentlicher Naturzustand „der Krieg Aller gegen Alle" sei, — ist nicht unbegreiflich, vielleicht auch nicht sehr inconsequent, vorausgesetzt, daß er unter Ausschluß aller höheren maßgebenden Ideen rein empirisch zu Werke ging, und einerseits sein eigenes trübsinniges Ich, andererseits die Gesellschaft, wie er sie unter Cromwell vor Augen hatte, zum Gegenstand seiner Forschung wählte. Nur darin hatte er entschieden Unrecht, daß er diese Caricatur zum Ausgangspunkt allgemeiner Folgerungen machte, die er dann „Naturrecht" nannte. Nach ihm ist die bürgerliche Gesellschaft und mit ihr die ganze Rechtsordnung nur ein aus Noth eingegangener Waffenstillstand, um der gegenseitigen Vernichtung zu entgehen, eine freiwillige, vom Egoismus der Einzelnen ersonnene Uebereinkunft. Um aber diese zu sichern, mußte eine allen widerstreitenden Kräften überlegene und darum absolute Macht geschaffen werden, welcher dann die Einzelnen ihren Willen, Verstand, ihre Kräfte, Alles ohne Ausnahme zu unterwerfen hätten [1], so daß sie sich zum Fürsten ungefähr wie die Arme und Füße u. s. w. zur Seele verhielten, ein Vergleich, der in seinem „Leviathan" Ausdruck findet; deshalb könne der Herrscher, dessen Wille eben der Allgemeine Wille sei, gar nicht Unrecht thun; vielmehr sei Alles, was er gebiete, eben darum recht, was er verbiete, unrecht [2]. So resumirt sich denn seine Staatslehre in den zwei Worten, absolute Despotie und absolute Sklaverei. Das

---

[1] De Cive VI. 15.

[2] Ibid. XII. 4. „Summos imperantes peccare non posse, neque cum ratione unquam culpandos esse. . . . Reges, quae imperent, justa facere imperando, quae vetent injusta." Man sieht, der moderne Grundsatz über das „öffentliche Gewissen" ist nicht neu.

Princip seiner Sitten- und Rechtslehre ist das der Dynamik d. i. der überlegenen Kräfte, es ist der Gedanke der materialistischen Weltanschauung in monarchischem Costüm. Wir werden denselben später bei Rousseau wieder finden, aber in entschieden republikanischer Uniform; noch etwas später in dem Hegel'schen Gott-Staat, zwar von Haus aus mit dem königlichen Diadem geschmückt, jedoch mit der Vorkehrung, daß dieses nach Umständen im Nu zu einer Jakobinermütze sich umgestalten läßt. Es kommt ihm überhaupt nicht viel darauf an, unter welcher Form er den Menschen zur Maschine macht, aber Maschine muß er werden.

176. Weit mehr indeß als der crasse Hobbes trug der feinere und wissenschaftlich umfassendere John Locke (1632—1704) zur Begründung und Ausbreitung der englischen Materialisten-Schule bei. Auch er stellte sich auf Baco's Princip, aber nicht wie jener, um es so rasch als möglich auf dem Gebiete der Ethik und der Politik zu verwerthen, sondern um das Princip selbst speculativ mehr zu begründen und zum alleinherrschenden zu machen. Der von Baco empfohlenen Methode der empirischen Forschung suchte er dadurch ihre wissenschaftliche Berechtigung zu verschaffen, daß er diesen Weg der Erkenntniß als schlechthin nothwendig, als den einzig möglichen erklärte. Hatte Descartes den Weg der Erkenntniß als wesentlich von der apriorischen Idee ausgehend bezeichnet, so behauptete Locke ebenso einseitig das entgegengesetzte Extrem, es gebe gar kein apriorisches Element in der menschlichen Erkenntniß, dieselbe sei vielmehr ihrem ganzen Inhalte nach von den Sinnen gegeben. Die Erkenntnißfähigkeit ist ihm eine leere Tafel (tabula rasa), die ganz passiv die Eindrücke aufnimmt, die ihr von der Sinnenwelt durch Vermittelung der Sinne zugeführt werden. Damit war von der Lehre Baco's das Unbestimmte, das Inconsequente abgestreift, und Locke wird deshalb mit Recht als das wahre Haupt des ausschließlich empirischen Erkenntniß-Realismus angesehen; aber ebendadurch wurde er auch, obwohl er selbst diesen Folgerungen nicht beitrat, vielmehr sogar die Versöhnung seiner Theorie mit dem positiven Christenthum versuchte, der centrale Stützpunkt und Gewährsmann des modernen Materialismus, soweit dieser in der Psychologie seine theoretische Begründung zu finden wähnte.

177. Damit waren in der neuern Philosophie überhaupt zwei feindliche Fahnen errichtet, die eine unter Descartes, die andere unter Locke. Je nach dem Grad ihrer sittlichen Würde schlossen sich zunächst in England selbst die Geister entweder der einen oder der

andern an, und es begann ein hartnäckiger Kampf, an dem auch das Ausland Theil nahm, und der zwar zu den extremsten Entwicklungen der beiden Richtungen, einerseits zum absoluten Sensualismus mit seinen materialistischen Consequenzen, andererseits zum reinen Subjectivismus und Idealismus (besonders durch Berkley 1684—1754), aber zu keinem Siege führte. Als extreme Irrthümer konnten sie sich mit gleichem Erfolg gegenseitig logisch vernichten, aber besiegen unmöglich. Der Sieg über beide und deren Versöhnung zugleich ist der Wahrheit vorbehalten. Die Brücke aber zu dieser haben sie beide an dem Tag hinter sich abgebrochen, an welchem sie die mittelalterliche Erkenntniß- und Seelenlehre mit liberalem Selbstgefühl als scholastischen Kram zur Vergessenheit verurtheilten. Den Beweis dafür zu liefern wäre hier weder an der Stelle, noch auch nothwendig, nachdem ihn die Geschichte ex absurdis bereits so weit geführt hat, daß er über kurz oder lang sich die Anerkennung erzwingen wird. Eine Art Versöhnung, wir müssen es anerkennen, haben schließlich die Gegensätze doch gefunden, nämlich jene Versöhnung, welche das gemeinschaftliche Grab auch den unversöhnlichsten Feinden zu bieten pflegt. Dieses versöhnende Grab war der Skepticismus mit seinem zugehörigen Inhalt, der materialistischen Verwesung. Die Skepsis hatte somit nicht nur die Versöhnung der Parteien, sie hatte auch den Sieg des Materialismus factisch entschieden; man war glücklich auf dem tiefsten Grund der schiefen Ebene angelangt.

178. Das traurige Verdienst dieses letzten Erfolges gebührt zum großen Theil dem Skeptiker David Hume (1711—1776)[1], der in seinen kritischen Untersuchungen zu dem rein negativen Resultat gelangte, daß es durchaus keine objective Erkenntniß gebe, weil wir in unserem Bewußtsein auf unsere Vorstellungen beschränkt seien und über dieselben nicht hinauskämen. Der Schluß war offenbar sehr absurd, aber bei der Consequenz, womit derselbe aus den von Locke und Descartes gestellten Prämissen fließt, hat er für den gesunden Menschenverstand wenigstens das Gute, daß er gleichzeitig auch diese Prämissen ad absurdum führt. Hume suchte allerdings in seinem destructiven System auch selbstständig

[1] Wie wir durch Kant erfahren, gebührt Hume noch ein anderes, ebenso wenig beneidenswerthes Verdienst, nämlich die erste Anregung zu den kritischen Untersuchungen des erstern gegeben zu haben. „Ich gestehe frei", sagt Kant in seinen „Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik" WW. III. Bd. S. 170, „die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab."

zu sein; aber zu seinem Ziel hätte es genügt, einfach das Resultat des Kampfes zwischen jenen beiden Koryphäen zu verzeichnen; sie hatten sich gegenseitig aufgehoben und vernichtet; was übrig blieb, war gleich Null. Nach Locke gab es weder eingeborne Ideen, noch überhaupt apriorische Erkenntnisse, da wir den ganzen Inhalt des Denkens nur durch die Sinne erhalten; — aber auch die sinnlichen Vorstellungen konnten ohne Vermittlung der apriorischen Ideen keine objective Gewißheit geben, so hatte es andererseits Descartes nachgewiesen; das Facit konnte also auf solchen Grundlagen nicht anders lauten, als daß es überhaupt keine objectiven Erkenntnisse gebe. Nachdem auf diesem Wege Gottes Dasein, die Unsterblichkeit, die Vergeltung u. s. w. als ebensoviele Hypothesen hingestellt sind, ist es überflüssig, von Hume's Grundsätzen über Sitte und Religion zu sprechen; die ergeben sich dann ganz von selbst, und die Epikuräerschule, die sich an ihn anschloß, und sich nun von England aus zunächst auch über Frankreich ergoß, lieferte den unzweideutigsten Commentar dazu.

179. Diese so galante Gastfreundschaft, welche der englischen Philosophie in Frankreich zu Theil wurde, war indeß nichts weniger als Zufall oder bloße französische Höflichkeit; sie war wohl vorbereitet und hatte ihren guten Grund. In Frankreich, wie überall, war die Praxis des Materialismus der Theorie bereits vorausgegangen. Die in den höchsten Regionen wuchernde sittliche Corruption, der die Hoflivree als Empfehlung diente, war schon gewohnt, mit der Miene des guten Tones in den Salons, wie in den Kreisen der Gebildeten zu präsidiren. Daneben war, wie wir gesehen, die Cartesische Philosophie nicht weniger als die Locke'sche auch auf ihren Wegen beim Skepticismus angelangt, und die Cartesische Physik hatte überdieß durch die adoptirte Atomenlehre sogar dem Materialismus selbst in sofern eine Handhabe geboten, als sie von letzterem, ob mit oder ohne Grund, mißbraucht zu werden pflegte. Unter diesen Umständen war das Aufgehen der materialistischen Saat gesichert; sie mußte aber zu einer ungewöhnlichen Ueppigkeit emporschießen, wenn einmal der französische Witz an die Stelle des englischen Ernstes trat, um als berufener Gärtner sie zu pflegen und von allen Hemmnissen religiösen Bedenkens zu befreien. Nach dem Gesetze — Corruptio optimi pessima — mußte selbst der Katholicismus, den der französische Unglaube in seinem Herzen erst zu besiegen hatte, zu diesem Resultat das Seinige beitragen. Der innigere Bund mit der Religion mußte eben darum nicht bloß in Kälte und Gleichgültigkeit, sondern zu-

letzt auch in giftigen Haß und Feindschaft gegen dieselbe sich verwandeln. So geschah es. Das Land des hl. Ludwig sah nun der Reihe nach wie Irrlichter aus dem Sumpf aufsteigen die Condillac (1715—1780), die de la Mettrie (1709—1751), die Diderot (1713—1784) und d'Alembert (1717—1783) sammt ihren Genossen, welche es unternahmen, in der bekannten Encyklopädie das getreue Bild des sogenannten philosophischen Zeitalters, glänzend durch seine unwissenschaftliche Seichtheit, der Nachwelt aufzubewahren. Im Anschluß an den vorausgegangenen Mandeville (1670—1733), der in der Tugend nur ein künstliches Erzeugniß aus Politik und Eitelkeit erkannte, und an Baron v. Hollbach's († 1789) Système de la nature[1] war Helvetius (1717 bis 1771) so aufrichtig, die epikuräische Moral der Sinneslust in ihrer gemeinfaßlichen Einfachheit zu verkünden, und erntete dafür den lauten Beifall der gebildeten Mitwelt. Der gefeiertste aber unter diesen Pionieren des Atheismus und der schamlosesten Liederlichkeit war der an Plattheit und Erbärmlichkeit reiche Witzling Voltaire (1694—1778), dessen Werke das beliebte Arsenal aller gedankenlosen Religionsspötter in und außer Frankreich geworden sind. Der Bankerott der Wissenschaft war vollständig; man war auch hier auf der schiefen Ebene bis auf den Grund gekommen. Der zweite Act des Falles erfolgte nun auf dem Gebiete des öffentlichen Rechts und der Politik; er war eine Fortsetzung und zugleich eine Erweiterung des erstern. Aber bevor wir dieses Feld betreten, wollen wir erst sehen, ob denn nicht vielleicht anderswo die neue Philosophie sich glücklicher entwickelte.

180. Derselbe Cartesische Gedanke, welcher in Frankreich zunächst einerseits den naiven Versuch eines Bündnisses zwischen Religionsglaube und philosophischer Skepsis, andererseits den gottbeschaulichen Malebranche erzeugte, blieb gleichzeitig auch nach dem Rheine hin nicht unthätig; nur nahm er hier größere Dimensionen und durchgreifendere Entwicklung an.

Baruch Spinoza (zu Amsterdam von jüdischen, aus Portugal stammenden Eltern geb. 1632, gest. zu Haag 1677) hatte in seiner Jugend Descartes' System eifrig studirt, und verließ als junger Mann die Synagoge, um fortan nichts als Philosoph zu sein. Der unversöhnte Dualismus Descartes' zwischen Denken und Sein konnte ihn mit Recht nicht befriedigen; die einzig mögliche Versöhnung aber glaubte er in dem

[1] Das Buch erschien unter fremdem Namen; der Genannte gilt aber nach der gewöhnlichen Meinung als dessen Verfasser.

mit Zahl und Gewicht, aber nie einen lebenden Organismus. Gerade so ging es auch Rousseau. Nicht darin bestand der Grundirrthum, daß er überhaupt im Interesse der Wissenschaft es wagte, den geschichtlich erwachsenen organischen Bau der menschlichen Gesellschaft der Analyse zu unterwerfen — (das haben auch Andere, nur mit ganz andern Resultaten gethan); sondern darin, daß er in dem socialen Körper gerade das geistige, belebende, organisirende und deshalb eigentlich sociale Element übersah. So ergab seine Analyse allerdings nur eine Masse von gleichen menschheitlichen Atomen, deren ganze Wesenheit und Bestimmung sich in der persönlichen Freiheit zusammenfaßt, und zwar nicht einer Freiheit, die wie bei Kant im kategorischen Imperativ der Vernunft die Beschränkung in sich selber trägt, sondern der vollen Ungebundenheit des menschlichen Gelüstens ohne Moral und Pflichtgefühl, welche beide nach Rousseau erst ein Product der Gesellschaft sind[1]. So wird der reine Naturzustand des Menschen im Gegensatz zur Gesellschaft nicht bloß als eine wissenschaftliche Abstraction von den wirklichen gesellschaftlichen Verhältnissen mit Beibehaltung der natürlich-socialen Bestimmung, wie bei Grotius und Pufendorf, sondern als ein unsocialer Zustand kannibalischer Freiheit und Gleichheit im oben erwähnten Sinne, und dieser als das wesentliche Ideal des menschlichen Daseins hingestellt. Wenn daher die Menschheit um vieler großer Vortheile willen die geordnete bürgerliche Gesellschaft der wilden Ungebundenheit vorzog, so konnte und durfte es nur durch freie Vereinbarung geschehen, und obendrein nur zu dem Zweck, die gleichmäßige Freiheit für Alle besser zu ermöglichen und dauernd zu befestigen. Die volle Freiheit und die daraus hervorgehende Gleichheit Aller betrachtet Rousseau nach wie vor als ganz wesentliche und stets unveräußerliche Menschenrechte, deren Beachtung oder Mißachtung die naturrechtliche Gültigkeit oder Ungültigkeit staatlicher Institutionen bedinge.

Nach ihm war somit die Einführung der bürgerlichen Gesellschaft d. h. der Gegenstand des „Socialvertrages“, um überhaupt legitim zu sein, nothwendig nur die Lösung folgenden Problems: „Eine derartige Form von gesellschaftlicher Verbindung zu finden, deren Aufgabe es sei, mit ihrer gesammten vereinigten Macht die Person und die Güter jedes einzelnen Mitgliedes zu vertheidigen und zu schützen, und welche es ermögliche, daß ein jeder, während er sich Allen anschließt, doch Nieman-

---

[1] Contrat social. I. ch. 8.

den gehorsame als sich selbst und eben so frei bleibe als zuvor"[1]. Zur Lösung des Problems wird dann naturgemäß nur das Ein mal Eins nachgeschlagen und das gesuchte x, das künftige Gesetz der Welt, ist gefunden. Es besteht einfach darin, daß jedes Glied der Gesellschaft alle seine Rechte ohne Ausnahme auf die Gesammtheit übertrage; dann hat ein jeder nicht nur gleichen Antheil an der Gesammteinlage, sondern es kommt auch nach dem Gesetze der Gleichheit auf jeden Kopf als Theil der ganzen Gesellschaft gerade das Aequivalent zurück für das, was er gegeben hat, und obendrein ein Zuwachs an Kraft, um dasselbe zu bewahren. Der so entstandene Gesammtkörper nun ist der Staat; der Gesammtwille der Souverain; und damit ein jeder Staatsbürger, so wie er als Theil des Staates dem Souverain unterworfen ist, zugleich als Theil des Souverains auch an der Souverainetät gleichen Antheil habe, muß diese untheilbar und unveräußerlich im ganzen Volke ruhen. So sind, wie Rousseau sich sehr characteristisch ausdrückt, Alle „gezwungen frei zu sein" und insofern auch Alle gleich. Was braucht man mehr, um das verlorne Paradies wieder gefunden zu haben? —

Indeß ist wohl zu bemerken, daß der wohlwollende Genfer Philosoph das Alles nicht etwa als wohlgemeinten Rath vorschlägt, nein, er lehrt es als unveräußerliches Recht der Menschheit, mit der selbstverständlichen Aufforderung, es überall practisch durchzuführen; er kennt nur eine Alternative: entweder zurückgehen zur vollen natürlichen Freiheit in Gemeinschaft der Affen und anderer Waldbewohner, oder Annahme seiner mathematisch und mechanisch gedachten absoluten Demokratie; eine andere rechtliche Staatsform gibt es nicht, und möchte auch die Geschichte von Jahrtausenden dem widersprechen. Hingegen ist ihm in dieser Voraussetzung die Wahl der Regierungsform nur eine untergeordnete Frage; dem souverainen Volk bleibt es vorbehalten, in welcher Weise und durch welche Personen es seinen Willen vollziehen zu lassen geruht, ob monarchisch, aristokratisch oder republikanisch; denn in dem einen wie in dem andern Fall ist die Regierung nur die jeweilige Trägerin eines allezeit widerruflichen Volksmandates.

[1] „Trouver une forme d'association, qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant." I. ch. 6.

201. Alle Sophismen und Ungereimtheiten, welche in diesem System zusammengehäuft sind, aufzuzählen und auch nur oberflächlich zu beleuchten, würde uns weit über die uns vorgesteckten Grenzen hinausführen. Glücklicherweise ist es auch schon so oft und so gründlich geschehen, und überdieß der Widerspruch mit den Principien des natürlichen Rechtes selbst, worauf es sich beruft, so schreiend, daß, abgesehen von dem Urtheil, welches die Geschichte darüber mit blutigen Zügen verzeichnet hat, eine eingehende Widerlegung hier überflüssig erscheint. Eine Menge Fragen drängen sich ungerufen dem einfachen Menschenverstand auf, auf welche die Philosophie des Genfer Sophisten immer die Antwort schuldig bleiben wird. So, um beispielsweise nur einige zu berühren, — woher soll die Verpflichtung eines einzugehenden Gesellschaftsvertrages kommen, wenn die Moral erst in der Gesellschaft gewonnen werden soll? — Wie kommt der Naturrechts-Philosoph, der Lehrer der unveräußerlichen Menschenrechte dazu, dem Menschen zuzumuthen, alle seine Rechte ohne Ausnahme, einschließlich das Recht der Persönlichkeit, an die Gesammtheit des Volkes auszuliefern, auch wenn es sich um ein Tauschgeschäft für ein Aequivalent handeln soll? — Und dieses Aequivalent selber, welchen Werth kann das für mich haben? ich soll der freien Verfügung über mich selbst entsagen, damit ich eben so viel über Andere zu verfügen habe, als denselben über meine Person zu verfügen eingeräumt wird? — Vorausgesetzt, daß der Souverain aus einer Million Köpfen besteht, soll dann ein millionster Antheil an der Souverainetät über meinen Nachbar für mich denselben Werth haben, als die freie Verfügung über mich selbst? — Freilich wenn mich der vielköpfige Souverain eines Tages mit Recht oder Unrecht (letzteres wäre freilich nach Rousseau nicht denkbar!) [1] unter die Guillotine oder an den Galgen brächte, so bliebe mir ja das sehr tröstliche Bewußtsein, daß ich eigentlich doch frei bin, daß ich, wenn ich als Unterthan gehängt werde, gleichzeitig als Theil des Souverains auch die Ehre habe, über mich selbst zu Gericht zu sitzen und mich zum Tode zu verurtheilen [2], oder wenigstens, daß der Souverain, so oft er Gewalt gegen mich gebraucht, in Wahrheit mich nur zwingen will, frei zu sein; — eine wirklich paradiesische Freiheit und

[1] „Le Souverain par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être.“ I. ch. 7. Vgl. II. ch. 3.

[2] Rousseau fühlte selbst die Schwierigkeit einer solchen Situation und glaubt, ihr zu entgehen mit der Bemerkung, daß in diesem Fall der Schuldige nicht mehr als Glied der Gesellschaft sondern als ein Feind zu betrachten sei. II. ch. 5.

Gleichheit das! Und dann haben wir erst noch nicht gefragt, wie denn der „allgemeine", also der eigentlich souveraine Wille zum Ausdruck gelangen soll? — haben bloß die Männer unveräußerliche Menschenrechte, oder erstrecken sich diese auch auf das weibliche Geschlecht? — und wie soll sich die Allgemeinheit des Willens constatiren? — Lauter Fragen, die gewiß von einigem Interesse wären.

202. Doch damit wollten wir heute das Rousseau'sche Naturrecht nicht belästigen. Was wir beabsichtigten, war lediglich, den Nachweis zu liefern, daß auch hier der innerste, leitende Gedanke des Systems ein materialistischer ist; und das geht aus dem Gesagten bereits klar genug hervor. Schon der fingirte Naturzustand des Menschen, der Ausgangspunkt des ganzen Lehrgebäudes, ist ein bestialischer, vernunft- und geistloser Zustand, wie er etwa dem Affengeschlecht geziemt[1]. Die Freiheit, dieses höchste Gut des Rousseau'schen Menschen ist die Freiheit des Affen; das Mittel, dieselbe zu garantiren, ist die Maschine d. h. die Addition von materiellen Kräften; von Unverletzlichkeit und Unveräußerlichkeit wird der Mund so voll genommen wie möglich, thatsächlich aber wird die individuelle, persönliche Würde des Menschen total vernichtet d. h. einem abstracten Götzen oder vielmehr einer sehr concreten Uebermacht materieller Kräfte zum Fraß vorgeworfen. Denn das und nichts Anderes bedeutet der Souverain Rousseau's. Seine Souverainetät ist nicht eine Gewalt, die von Gott kommt, sie entsteht lediglich aus der Summe aller persönlichen Rechte, welche von den einzelnen contrahirenden Gesellschaftsgliedern zu einem Haufen zusammengespeichert werden; und da die Einzelnen von Haus aus eigentlich nur Bestien sind, so kann man sich leicht auch einen Begriff von dieser Summe machen; kurz, wir begegnen hier buchstäblich dem Inhalt der Th. 60 des Syllab.:

„Die obrigkeitliche Gewalt ist nichts Anderes als die Summe von Zahl und materiellen Kräften."

Offener kann also die materialistische Weltanschauung im Staatsrecht nicht zum Princip erhoben werden als es von Rousseau geschieht; Rousseau aber ist der Patriarch des modernen Liberalismus.

---

[1] Vgl. dessen „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes."

3. Die christliche und naturrechtliche Lehre von der Unterordnung unter die obrigkeitliche Gewalt — und die These 63 des Syllabus.

(Th. 59, 61, 63.)

Die Th. 63 durch die apostolische Lehre verurtheilt. — Das christliche Princip naturrechtlich begründet. — Dessen practischer Inhalt und Nothwendigkeit, darauf einzugehen. — Drei Fragepunkte: 1. Die Rechtmäßigkeit (Legitimität) der Obrigkeit: Die Thesen 59 und 61. Einfluß materieller Thatsachen auf Begründung des Rechts; nur eine sittliche Idee kann im eigentlichen Sinne Rechtstitel sein. — Anwendung auf den Besitz der öffentlichen Gewalt: Principienkampf zwischen dem sog. „alten" und „neuen" Recht. — Naturalistischer Charakter des letztern; sein philosophisches Fundament geprüft. — Rückblick auf das ältere christliche Naturrecht. — Dieses vom „neuen" Recht principiell verschieden — vom heutigen Standpunkt gewürdigt. — Schlußfolgerungen. — Das Recht „von Gottes Gnaden" und seine Bedeutung. — Recht „von Gottes Gnaden" aus einer ursprünglichen Usurpation. 2. Pflichtverhältniß der Unterthanen gegenüber der Usurpation. Nothwendige Unterscheidung. — Demgemäß consequente Anwendung des christlichen Princips. — 3. Pflichtverhältniß auch gegenüber der mißbrauchten legitimen Gewalt. — Die geschichtlich-providentielle und die sittlich-rechtliche Frage. — Begriff der Empörung. — Letztere mit dem christlichen Princip schlechthin unvereinbar und naturrechtlich verurtheilt — a) als gänzliche Umkehrung der von Gott gesetzten Ordnung — b) als tödtliches Uebel der Gesellschaft. — Die legitime Rechtsbehauptung. — Der passive Widerstand unter gewisser Voraussetzung berechtigt, zuweilen geboten. — Die Berufung auf positive Fundamentalgesetze. — Der letzte und sicherste Recurs nach dem hl. Thomas von Aquin. — Eine Ansicht katholischer Theologen und ihre Ankläger. — Die Ausnahmslehre englischer Staatsmänner.

203. Wäre der Grundirrthum, der uns in der vorerwähnten Lehre entgegentritt, ein rein theoretischer, so könnte man ihn ruhig dem Gerichte seiner innern Unhaltbarkeit und Ungereimtheit überlassen. Aber er ist von eminent practischer Natur; und zwar ist die hervorragendste seiner practischen Folgerungen die Legitimirung jeder Empörung. Es erübrigt also, diese im Besondern noch etwas näher zu berücksichtigen. Wir begegnen dabei zugleich einem Satz (63) des Syllabus, welcher lautet:

> „Den rechtmäßigen Fürsten den Gehorsam verweigern, ja auch aufrührerisch sich gegen sie zu erheben ist erlaubt."

Die diesem Irrthum gegenüberstehende Wahrheit, welche jedem Katholiken schon kraft des päpstlichen Ausspruches heilig sein soll, läßt sich sonach in die Worte fassen:

Den rechtmäßigen Fürsten den Gehorsam verweigern oder gar aufrührerisch sich gegen sie zu erheben ist unerlaubt.

204. Es stimmt dieser Grundsatz genau mit der apostolischen Lehre überein, welche als ein fester Anker mitten im Sturme wechselnder politischer Meinungen die christliche Ueberzeugung fixiren muß, und welche ebendeshalb namentlich die katholische Kirche und die Päpste nie unterlassen haben, den Völkern zu predigen [1], auch dann nicht, wenn sie gleichzeitig veranlaßt waren, ihre Stimme gegen die Willkür und die Tyrannei der Herrscher zu Gunsten der Unterthanen zu erheben. „Jedermann", so mahnt der Apostel, „unterwerfe sich der obrigkeitlichen Gewalt: denn es gibt keine Gewalt außer von Gott, und die, welche besteht, ist von Gott verordnet. Wer demnach sich der (obrigkeitlichen) Gewalt widersetzt, der widersetzt sich der Anordnung Gottes, und die sich dieser widersetzen, ziehen sich Verdammniß zu." Röm. 13. — Mit Rücksicht auf diese klar ausgesprochene Offenbarungslehre ist also die Revolutionstheorie im Sinne Rousseau's, welcher in der obrigkeitlichen Gewalt nur ein Product des menschlichen Willens erkennt, nicht nur gegen die gesunde Philosophie, sondern geradezu häretisch und unchristlich.

205. Aber auch naturrechtlich ist dieser fundamentale christliche Grundsatz unabhängig von allen Schwankungen untergeordneter wissenschaftlicher Meinungen unerschütterlich festgestellt. Es ist die staatliche Gesellschaft an sich, auf welchem Wege sie immer historisch entstanden sein mag, ob durch Vertrag oder durch Zusammenwirken natürlicher und willkürlicher Ursachen, eine Anstalt der Natur, eine göttliche Ordnung; die obrigkeitliche Gewalt aber ist eine nothwendige Bedingung, ein wesentliches Element der erstern, gewissermaßen die Spitze dieser göttlichen Ordnung [2]. Sie ist also an sich ein göttliches Recht, eine Gewalt von Gott, nicht von dem Menschen geschaffen, und steht somit, unabhängig von jeder Verfassungsform, allezeit über dem Menschen, über dem Einzelnen wie über der Gesammtheit, auch

---

[1] Dahin gehört unter andern besonders die Encyclica Gregors XVI. vom 15. August 1832 und die zahlreichen hierauf bezüglichen Stellen in den Acten Pius IX. Vgl. Absatz 13.

[2] Absatz 102 ff. — Vgl. Walter, Naturrecht und Politik §. 45 und 247. — v. Moy de Sons, Philosophie des Rechts. II. §. 15. S. 94 ff. — Taparelli, Naturrecht. I. n. 426 ff.

dann, wenn sie wie in der rein demokratischen Republik rechtlich im ganzen Volke ruht. Auch hier ist das zu regierende Volk von dem zum Organ der souverainen Gewalt rechtlich qualificirten Volk durch bestimmte Grenzen geschieden und letzterem untergeordnet.

206. Allein so einfach und klar hiedurch das einzig wahre Verhältniß der Gesellschaftsglieder zur obrigkeitlichen Gewalt im Princip ausgesprochen ist, eben so verwickelt und dunkel kann es zuweilen in seiner concreten Anwendung erscheinen. Es gibt in der Wirklichkeit Voraussetzungen, welche zeitweilig dem Princip seine Berechtigung streitig zu machen scheinen. Der Streit ist freilich nur ein scheinbarer; denn ein wahres, in der ewigen Ordnung begründetes Princip kann auch in seiner practischen Gestaltung seinen ewigen Character und seine starre Unveränderlichkeit nicht verleugnen. Wohl aber ergibt sich aus diesem Umstande die Nothwendigkeit, das Princip selbst, soll es seinem practischen Inhalte nach verstanden werden, dem Boden der Wirklichkeit näher zu rücken und demgemäß in bestimmtere Umrisse zu fassen. Es kann nichts helfen, die unerquicklichen Fragen, die sich hieran knüpfen, wie ein noli me tangere, oder gleich einem „zweischneidigen Schwert", wie Trendelenburg [1] sie nennt, scheu zu umgehen, nachdem sich selbst die Straßenliteratur mit bekanntem Erfolg seit vielen Jahrzehnten damit beschäftigt hat. Es sind Fragen, die heute so gut wie vor sechs Jahrhunderten vor das ernste Forum der christlichen Moral- und Rechtswissenschaft gehören. Sie ohne Widerrede dem Bereich der launigen Zeitungspresse zur endgültigen Entscheidung für das lesende Publikum überlassen, hieße einen Verrath an den christlichen Principien begehen. Wie sehr das christliche Interesse heute gerade auf diesem Gebiete engagirt ist, darüber hat uns die Sprache der Encyclica von 1864 keinen Zweifel gelassen. Die Politik liegt uns eben so fern, als unserer Aufgabe. Aber indem wir uns auf den ruhigen Boden christlich-naturrechtlicher Principien stellen, begegnen wir Anforderungen, denen wir uns nicht entziehen dürfen. Wir werden also den Gegenstand mit jener Unbefangenheit besprechen, welche das reine Interesse für sittliche Wahrheit und das freie christliche Bewußtsein einflößt.

207. Es gibt hauptsächlich zwei Voraussetzungen, unter denen die Staatsangehörigen zur obrigkeitlichen Gewalt in Beziehung gebracht werden können. Entweder ist letztere eine zu Recht bestehende, „recht-

---

[1] Naturrecht. §. 214. S. 490.

mäßige" Gewalt, wie die These 63 des Syllabus voraussetzt, oder sie ruht lediglich auf thatsächlichem Besitz. In beiden Fällen wiederholt sich die Frage: Welches ist nach den Anforderungen des zu Grund gelegten christlichen und naturrechtlichen Princips das Pflichtverhältniß der Gesellschaftsglieder zur bestehenden Gewalt? — Und beiderseits ist die Lösung wieder von Unterscheidungen und Voraussetzungen bedingt.

Eine practische Beleuchtung des Gegenstandes, soweit dieselbe im Bereich unserer Aufgabe liegt, läßt sich sonach auf drei unvermeidliche Fragepunkte zurückführen. Der erste bezieht sich gewissermaßen als eine Vorfrage auf die Begriffsbestimmung der „rechtmäßigen" Obrigkeit (des rechtmäßigen Besitzes der obrigkeitlichen Gewalt) im Gegensatz zur „unrechtmäßigen" oder der Usurpation; — der zweite zieht die Anwendung des allgemeinen Princips auf den Fall der Usurpation, — der dritte endlich auf den Fall des Mißbrauchs der Gewalt durch ihren rechtmäßigen Besitzer in Betracht.

Erste Frage. Wodurch wird die Rechtmäßigkeit (Legitimität) oder Unrechtmäßigkeit einer Obrigkeit bedingt? — (Vgl. Th. 59, 61.)

208. Daß bestehende Gewalt und legitime Gewalt nicht gleichlautende Begriffe sind, und daß erstere nach dem Maßstabe der sittlichen Ordnung einer Unterscheidung unterliegt, ist eine jener Wahrheiten, welche nur mit dem Rechtsgefühl der Menschheit selbst verdunkelt werden können [1]. Annehmen, daß die bloße thatsächliche Besitznahme der öffentlichen Gewalt durch sich selbst den Besitz derselben legitimire, hieße den Begriff des Rechtes dem Materialismus entlehnen, hieße die überlegene Macht zum Maßstab der öffentlichen Moral und Rechtsordnung erheben, hieße endlich die Th. 59 und 61 des Syllabus unterschreiben:

„Das Recht besteht in der materiellen Thatsache ... und alle menschlichen Thatsachen besitzen Rechtskraft."

„Eine mit Erfolg gekrönte thatsächliche Ungerechtigkeit thut der Heiligkeit des Rechts keinen Eintrag."

Nie wird ein Recht ohne eine bestimmende Thatsache verwirk-

---

[1] Die bloße Thatsache schafft nicht das Recht, weder im Privatverkehr, noch in der öffentlichen Ordnung. An dem Tage, an welchem ein solcher Grundsatz zur Anerkennung gelangte, würden die Ideen von Vernunft und Gerechtigkeit aus der Welt verschwinden." Balmes, der Protestantismus verglichen mit dem Katholicismus. III. K. 55.

licht (IV. 4), aber nie wird durch diese bestimmende Thatsache als solche das Recht selbst geschaffen; und auch auf die Verwirklichung des Rechtes kann sie nur insofern bestimmend Einfluß üben, als sie durch ihre Beziehung zur ewigen Ordnung der Träger einer sittlichen Idee, einer sittlichen Nothwendigkeit wird; kraft deren das Recht sowohl wie die damit verbundene Rechtspflicht aus dem ewigen Gesetz emanirt. Nie ist also eine materielle Thatsache, von welcher Beschaffenheit sie sein möge, an und für sich ein Rechtstitel; dieser ruht einzig und allein in der sittlichen Idee, die sich an die erste anlehnt, in der nothwendigen Beziehung zur ewigen Ordnung, der sie den bestimmten Ausdruck verschafft[1]. Viel weniger also kann eine „thatsächliche Ungerechtigkeit", eine Thatsache, die sich mit der ewigen Ordnung in directen Widerspruch setzt, als solche ein Recht begründen. Es steht somit fest, daß jede „menschliche Thatsache" — in unserem Falle jede thatsächlich bestehende Gewalt — eine höhere Norm anerkennen muß, nach der sie entweder als zu Recht oder nicht zu Recht bestehend erscheint. Die Antwort auf die gestellte Frage ist daher zunächst einfach die: Die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit einer Obrigkeit wird bedingt durch das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines wirklichen Rechtstitels, auf welchen der Besitz derselben sich stützen kann, sei es daß dieser Rechtstitel ursprünglich im rechtmäßigen Erwerb derselben gefunden wird, oder erst durch ein nachträgliches Correctiv sich zu einem solchen entwickelt hat. Im verneinenden Fall ist sie eine Usurpation.

209. Daran reiht sich nun aber die weitere wichtige Frage: Welche Rechtstitel speciell bezüglich des Besitzes der öffentlichen Gewalt als feste Grundlage der Legitimität zu gelten haben? — Eine Berücksichtigung dieses Gegenstandes scheint um so mehr geboten, als gerade auf diesem Punkte der große politische Ideen- und Principienkampf unserer Zeit, der Kampf zwischen dem s. g. „alten" und dem „neuen" Rechte sich zu concentriren scheint[2].

210. Das „alte Recht" findet, wenn auch nicht seinen wesentlichen, so doch seinen prägnantesten Ausdruck im Königthum „von Gottes Gnaden" — das „neue" hingegen in der Theorie des allgemeinen

---

[1] Taparelli, Naturrecht. I. 343. Vgl. Ahrens, Rechtsphilosophie, Allg. Thl. K. 2. §. 4. S. 285. Wien. 1852.

[2] v. Moy de Sons, Das Recht außerhalb der Volksabstimmung. §. 61, 66. Regensburg. 1867.

Stimmrechts, dem „Suffrage universel". Ersteres geht von der Ueberzeugung aus, daß wie jede Gewalt von Gott, so jede Ausübung der Gewalt eine Stellvertretung Gottes ist, daß es somit eigentlich Gott allein zukommt, diese seine Stellvertretung einem Menschen als ein Recht zu übertragen, und zwar in der Weise, in welcher es seiner über die Geschicke der Menschen waltenden Vorsehung gefällt, sei es mit oder ohne frei bestimmende Mitwirkung der Nation. — Letzteres stellt sich ausschließlich auf das Princip der Volkssouverainetät und auf die Principien von 1789. Nach ihm ist die Ausübung der öffentlichen Gewalt wesentlich eine Stellvertretung des Volkes. In wessen Händen also immer die Gewalt sich befinden möge, so ruhe sie doch in eminenter Weise in der Nation, deren Gesammtwille überhaupt die Quelle des Rechtes sei. — Das alte Recht erkennt als den einzigen Legitimationstitel der öffentlichen Auctorität eine göttliche Willensäußerung d. i. eine geschichtliche Thatsache, welche sich entweder an sich oder durch hinzutretende Verhältnisse, entweder ursprünglich oder in der Folge der Zeit dem vernünftigen Denken gegenüber als Bestandtheil der von Gott gewollten Ordnung erweist, und daher als ein Gebot an die Nation herantritt. — Die Legitimität des neuen Rechtes dagegen ruht unter allen Voraussetzungen einzig und allein in der freien Wahl oder in der freien (ausdrücklichen oder thatsächlichen) Zustimmung der Nation. — Auch das alte Recht schließt unter Umständen den Volkswillen als Bestimmungsgrund des rechtmäßigen Besitzes der Gewalt nicht aus, ja es anerkennt diesen Weg als den einzig legitimen und rechtlicher Weise möglichen, so oft das Volk zufällig noch keiner geschichtlich gegebenen Thatsache mit dem Charakter einer sanctionirten göttlichen Willensäußerung gegenübersteht. Aber auch in diesem Falle wird nicht der Volkswille als solcher, sondern der auf diesem Wege ausgesprochene Wille des Königs der Könige als der formelle Rechtsgrund angesehen; — während nach Maßgabe des neuen Rechtes der Volkswille eben deshalb Recht wirkende Kraft besitzt, weil er Volkswille ist. — An der Legitimität im Sinne des alten Rechts kann daher auch jede beliebige Regierungsform Theil haben, wenn übrigens die erwähnte Bedingung zutrifft; das neue Recht andererseits muß folgerichtig in irgend einer Weise den demokratischen Charakter derselben zur Bedingung der Legitimität selbst machen.

211. Von welcher Tragweite dieser tief principielle Gegensatz ist, welche ungeheure Wirkung derselbe bereits auf die Gestaltung der öffent-

lichen Verhältnisse ausgeübt hat und noch ausübt, das wird erst eine spätere Zeit überschauen können. Indessen ist diese Unermeßlichkeit der Folgen das einzige Neue, was uns dabei entgegentritt. Alles Andere ist uns aus den bisherigen Betrachtungen genugsam bekannt. Auf den ersten Blick erkennt man hier nur die naturgemäße Entwicklung jenes Samenkorns, welches der naturalistische Rationalismus in so harmloser Weise in die Wissenschaft überhaupt und in die Rechtswissenschaft im Besondern hineingetragen hat, und welches heißt: theoretische Emancipation der menschlichen Vernunft und des menschlichen Handelns von Allem, was über dem Menschen steht (extollitur supra omne, quod dicitur Deus. 2. Thess. 2, 4)[1]. — Es ist die consequente Durchführung des großen Programms, das die neue Zeit und zum Theil die neue Wissenschaft sich gestellt hat: Abstreifung des „theokratischen" Charakters der Gesellschaft, — Protestation gegen die Herrschaft des christlichen Gedankens in der menschlichen Gesellschaft (nolumus hunc regnare super nos. Luc. 19, 14), — es ist die Zurückeroberung der Welt zu Handen des Menschen, „der einzigen Gottheit der Zukunft", — es ist die Entthronung des weltregierenden Gottes zu Gunsten der nationalen Majestät. Auf diese Grundgedanken führen zuletzt alle Spuren des „neuen Rechtes" zurück.

212. Was nun dessen unmittelbares philosophisches Fundament betrifft, so wurde als solches bereits das Princip der Volkssouverainetät bezeichnet. Der Schlüssel zu letzterem aber ist aus den vorausgegangenen Erörterungen gleichfalls bekannt. Als solcher hat sich einerseits die Rechtstheorie des Rationalismus im Anschluß an das Kant'sche Rechtsprincip[2] (III. 4), andererseits die Fiction einer rein künstlichen Bildung der Gesellschaft aus einem vorausgesetzten ursprüng-

---

[1] Sieh Absatz 41. — Vgl. Audisius, Juris nat. et gent. fundamenta. l. III. tit. 5.

[2] Kant persönlich deducirte zwar vielmehr das Recht von Gottes Gnaden, ja selbst den Absolutismus, indem er darin in seiner Weise eine practische Nothwendigkeit, das Postulat einer Vernunftidee erkannte. (Rechtslehre. §. 49. A. Werke V. Bd. S. 151 ff. Fichte hingegen kam mit seinen Deductionen ungefähr zu demselben Resultat, wie Rousseau. Auch ihm erschien der Begriff selbst einer Rebellion, die vom Volk ausgehe, als eine Ungereimtheit, weil „das Volk in der That und nach dem Rechte die höchste Gewalt sei, über welche keine gehe, die Quelle aller anderen Gewalt und die Gott allein verantwortlich sei." (Grundlage des Naturrechts. I. Thl. §. 16.)

lichen Zustande vollkommener Freiheit und atomistischer Gleichheit aller Individuen (IV. 3. und V. 2.) erwiesen. Wenn die persönliche äußere Freiheit als Selbstzweck und zugleich als das oberste Princip alles Rechtes, ohne andere Beschränkung als die der Gegenseitigkeit und ohne Rücksicht auf eine von Außen gegebene göttliche Ordnung aufgestellt wird, — oder wenn man in der öffentlichen Gesellschaft nichts Anderes sieht, als eine zufällige Erfindung menschlicher Klugheit, so läßt sich allerdings keine legitime Unterordnung unter eine Staatsgewalt denken, als auf Grund und nach Maßgabe einer freien Uebereinkunft Aller, dann ist das Princip der Volkssouverainetät und das darauf gebaute „neue Recht" unstreitig allein berechtigt. Mit dieser doppelten Grundlage aber, deren Willkürlichkeit und Unhaltbarkeit zur Genüge nachgewiesen worden, fällt auch das ganze Gebäude als haltlos zusammen und das „alte" Recht behält in seiner Grundanschauung die Wahrheit für sich.

213. In neuerer Zeit hat man indessen die merkwürdige Entdeckung gemacht, daß die Erfindung der Theorie der Volkssouverainetät eigentlich dem ältern christlichen Naturrecht zuzuschreiben sei. Um die Sache noch pikanter zu machen, wurden zugleich die Jesuiten [1] ungefähr als

---

[1] Vgl. Ranke, Histor.-polit. Zeitschrift. II. 606—612. — Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie. III. B. V. Absch. 1. Kp. Dagegen überrascht ein anderer Historiker, Guizot (in seinem neuesten Werk „Méditations sur l'état de la religion chrétienne", 1. méd. p. 23—25), die Welt mit der gerade entgegengesetzten Entdeckung. Er findet, daß es zum Lebensberuf des Jesuitenordens gehörte, nicht nur in der Kirche, sondern auch im Staate im Namen des Glaubens den Absolutismus der Gewalt zu stützen und zu vertheidigen. (Vgl. Études religieuses, historiques et littéraires. 1866. X. p. 290 etc.) — Dieser Frontveränderung trat seither auch Dr. Bruch in der Berliner protest. Kirchenzeitung bei, in einem Artikel über Guizot's Betrachtungen, welchen auch die „Allg. Zeitung" vom 24. October 1866 reproducirt hat. Darnach äußerte sich „der auf dem Jesuitismus liegende Fluch" besonders in der „Vorliebe dieses Ordens für den politischen Absolutismus und seine natürliche Bundesgenossenschaft mit ihm" (!). — Quidquid dixeris, argumentabor. — Eine gerechte Würdigung, wenn eine solche dem „Jesuitismus" gegenüber möglich wäre, hätte vielleicht eine Vermittelung dieser beiden Extreme in einer Idee gefunden, die nicht dem Orden allein, sondern dem Christenthum angehört: daß nämlich in Kirche und Staat jede wahre Freiheit auf der gewissenhaften Achtung vor dem göttlichen Gesetz und der von Gott gesetzten Auctorität, — daß aber auch die Würde und Festigkeit der Auctorität auf der allseitigen Achtung des Rechtes und der berechtigten Freiheit beruhe. — Aus einer noch neueren Aeußerung zu schließen ist daher auch Guizot bereits zu dieser gerechtern Würdigung zurückgekehrt. Vgl. Études religieuses, historiques et littéraires. 1867. XIII. p. 24, 513.

die einzigen Träger des letztern hingestellt und die Theorie selbst glücklich „die jesuitische" genannt. — Nichts ist ungerechter als erstere Anklage und nichts ungenauer als letztere Unterstellung. Die Lehre, welche hier gemeint ist, ist weder eine den Jesuiten eigene oder von ihnen erfundene, noch hat dieselbe ihrem Inhalte nach etwas mit der Theorie der Volkssouverainetät gemein. Dieselbe ist von letzterer eben so weit entfernt, als von der Theorie des maßlosen Absolutismus, welchen das 16. Jahrhundert zu Gunsten protestantischer Papst-Fürsten als ein unmittelbar göttliches Recht erfand, dazu bestimmt, Papst, Hierarchie und Stände gleich überflüssig zu machen. Es war Pflicht der katholischen Wissenschaft und zugleich ein Verdienst um die Welt[1], getreu dem christlichen Geiste aller Jahrhunderte dieser Tendenz wirksam entgegen zu treten. Daß die Namen Bellarmin[2] und Suarez[3] in hervorragender Weise an diese Reaction geknüpft sind, ist an sich ein Nebenumstand, der die Sache selbst wenig berührt. Keiner von Beiden hat eine zu seiner Zeit neue Lehre vorgetragen, vielweniger erfunden. Suarez stützt sich ausdrücklich unter Anführung der glänzendsten Namen auf die herrschende Ansicht der Rechtsgelehrten („sententia communis jurisperitorum")[4], welche ihrerseits wieder auf die Auctorität des hl. Thomas zurückgeht[5].

214. Selbstverständlich trug diese Ansicht das Gepräge der Zeit und ihrer Grundanschauungen über die Construction der bürgerlichen Gesellschaft[6]. Auf diesem Standpunkte lag es nahe, sich gewissermaßen zuerst

---

[1] Balmes hat dieses ausführlich nachgewiesen in seinem Werke: „Der Protestantismus verglichen mit dem Katholicismus." III. Bd.

[2] Controvers. t. I. De membris eccl. l. III. de laicis.

[3] De legibus III. c. 3 et 4. — Defensio fidei cath. adv. anglic. sectae errores. l. III. c. 2.

[4] De leg. III. 4. — Daß es sich übrigens nicht um eine einseitige Jesuitenlehre handelte, beweisen unter andern auch die Schriftsteller des Predigerordens bis über die Mitte des vorigen Jahrhunderts. So z. B. Billuart und besonders Concina (Theologia tom. VI. De Jure nat. et gent. l. I. dissert. 4. c. 2. Romae. 1755), welcher sehr entschieden die Ansicht Bellarmins und Suarez' vertritt und sie die wahrscheinlichere und richtigere („probabilius et verius") nennt, indem er außer dem hl. Thomas auch Dominicus Soto, Ledesma und Covarruvius citirt. — Daß noch in neuester Zeit gerade Concina als determinirter Gegner Bellarmins angeführt wurde, kann daher nur auf einem Irrthum beruhen, indem man nur seine dialektische Antithese las und die darauf folgende These und ihre Begründung übersah. Ueber letztere vgl. Balmes, a. a. O. Kp. 49.

[5] Citirt wird vorzugsweise I. II. q. 90. art. 3; q. 97. a. 3. ad 3.

[6] Sieh S. 117 Anmerk. — Civiltà catt. Ser. V. v. VIII. p. 36 seq.

das Volk zu denken, und dann erst die Auctorität als ein unmittelbar aus Gott als dem Urheber der Natur stammendes Recht nicht sowohl des Volkes, als zu Nutzen des Volkes hinzutreten zu lassen. Während so einerseits der unmittelbar göttliche Ursprung der Auctorität betont wurde, dachte man die Gesammtheit des Volkes (communitas) als das ursprüngliche Subject dieser Gottesgabe, nicht um es unter allen Umständen definitiv zu bleiben[1], sondern um dieselbe durch Vereinigung der eigenen Bethätigung mit jener der Vorsehung auf ein bestimmtes Subject, sei dieses nun eine physische Person oder eine Körperschaft, nicht etwa zu delegiren, sondern ganz und vollständig und deshalb unwiderruflich zu übermitteln. Diese in der Regel durch die Natur gebotene Uebermittlung läßt, ist sie einmal geschehen, sei es durch Wahl oder durch thatsächliche Annahme oder Zustimmung[2], das Unterthanenverhältniß des Volkes zum Träger der Auctorität vollkommen ungeschwächt; es bleibt unter allen Umständen heilig und an sich unwiderruflich. Von einer stets beim Volke ruhenden Souverainetät kann hier um so weniger die Rede sein, als das Volk in der Regel auch ursprünglich nicht eigentlich als Träger, sondern vielmehr nur als der natürliche Vermittler und Kanal der-

---

[1] Das einfache Verbleiben der Gewalt bei der hiedurch als Demokratie constituirten Communität wurde als eine Ausnahme und in den meisten Fällen namentlich bei großen Volkskörpern als mit der gedeihlichen Ausübung der Gewalt unverträglich angesehen. Suarez, de leg. III. c. 4. §. 1. — Bellarmin hält es sogar mit Rücksicht hierauf geradezu für naturrechtlich geboten, daß die Gewalt schließlich auf eine bestimmte Regierung d. h. entweder auf ein Individuum oder wenigstens auf eine beschränkte Auswahl von Personen übergehe. De laic. III. c. 6.

[2] Diese Zustimmung selbst wird übrigens von den Vertretern dieser Ansicht in so weitem Sinne genommen, daß die Meinung, welche die Nothwendigkeit einer Zustimmung in Abrede stellt, der Sache nach sich kaum davon unterscheidet. Man denkt sich dabei so wenig eine feierliche Volksabstimmung, daß es sich in der Regel nur um eine successive stillschweigende Zustimmung handelt, welche sich mit dem allmählichen Zuwachs des gesellschaftlichen Körpers vollzieht, besonders, wo sich letzterer aus einer Stammfamilie heraus geschichtlich entwickelt. In diesem Sinne hat sich Suarez ausdrücklich ausgesprochen: „Hic autem consensus variis modis intelligi potest; Unus, ut paulatim et quasi successive detur, prout successive populus augetur: ut ex. gr. in familia Adae vel Abrahae aut alia simili in principio obediebatur Adamo tanquam parenti seu patrifamilias, et postea crescente populo potuit subjectio illa continuari et consensus extendi ad obediendum illi etiam ut regi, quando communitas illa coepit esse perfecta. Et fortasse multa regna (et in particulari primum regnum romanae civitatis) ita inceperunt. Et hoc modo regia potestas et communitas perfecta simul incipere possunt.“ Defens. fidei l. III. c. 2. §. 19.

selben angesehen wird. Zudem ist nicht zu übersehen, daß nach dieser Anschauung das Volk nicht als ein bloßes Aggregat von Individuen, als ein Zusammenwirken einzelpersönlicher Freiheiten, sondern als eine unter dem Gesetze der Natur bereits zu einer moralischen Einheit constituirten Gesammtheit[1], als ein lebensfähiger socialer Körper gedacht wird; nur in dieser Eigenschaft erscheint die Gesammtheit als das natürliche Subject des socialen Lebensprincips d. i. der Auctorität, welche aber ähnlich wie in jedem Organismus, um die Lebensfunction auszuüben, ein definitives Organ, ein Haupt, fordert, dem alle Glieder unterworfen sein müssen. Der Bildungsproceß nun zur Herstellung dieses organischen Hauptes und definitiven Trägers der Gewalt wird von Suarez unter Berufung auf die herrschende Ansicht der Gelehrten ausdrücklich als ein zusammengesetzter bezeichnet, und zwar (wie er in scholastischer Sprache bemerkt) „so, daß es den Menschen zukomme, gleichsam die Materie zu bereiten und der Gewalt ein taugliches Subject zu unterstellen, während Gott es sei, der (als Urheber der Natur in unmittelbarer Weise) gleichsam die Form d. i. die Gewalt selbst verleiht[2]."

215. Es wird also hier mit klaren Worten nicht nur der göttliche, sondern auch der unmittelbar-göttliche Ursprung der öffentlichen Gewalt gelehrt, vorausgesetzt, daß dabei Gott nur in seiner Thätigkeit als Urheber der Natur gedacht wird. Aber eben weil und insofern diese Thätigkeit in der gewöhnlichen providentiellen Ordnung auch die Mitwirkung des vernunftbegabten Menschen erheischt, wird deren Resultat mit Recht auch ein mittelbar-göttliches, und in eben diesem Sinne die geschichtliche Verleihung der Gewalt an diese oder jene Person, unter dieser oder jener Regierungsform menschlichen Rechtes genannt.

216. Abgesehen von dem allgemein wissenschaftlichen Interesse, welches die Lösung dieser wichtigen Frage bot, verband sich damit, wie bereits erwähnt, auch ein apologetisches Moment. Es wurde dadurch jenem neuen, specifisch protestantischen Staatsrecht, welches theilweise von Luther erfunden, von den lutherischen Hoftheologen ausgebildet und auf

---

[1] Suarez, De leg. III. c. 2. §. 4.; c. 3. §. 6.

[2] „In hac re communis sententia videtur esse, hanc potestatem dari immediate a Deo ut auctore naturae, ita ut homines quasi disponant materiam et efficiant subjectum capax hujus potestatis: Deus autem quasi tribuit formam dando hanc potestatem." Loc. cit. c. 3. §. 2.

Bibeltexte des alten und neuen Testamentes gestützt war, in directer Weise die Spitze abgebrochen. Das mysteriös-theologische Halbdunkel, in welches man den weltlichen Fürstenthron zu hüllen bemüht war, um ihn in jeder Beziehung dem päpstlichen wenigstens ebenbürtig zu machen, wurde dadurch gründlich erhellt, und das zum religiösen wie zum staatsrechtlichen Dogma erhobene zweideutige Schlagwort der „unmittelbar-göttlichen" Fürstengewalt durch die Bestimmung seiner Grenzen auf das nüchterne Maß zurückgesetzt. Wenn man die hier berührte Parteileidenschaft in Abrechnung bringt, ist es daher schwer zu begreifen, wie man an dieser Lehre der katholischen Theologen überhaupt einen Anstoß nehmen konnte, sobald man sie in ihrem Zusammenhang richtig verstand, ohne sich durch gewisse scholastische Ausdrücke, welche unserm durch so viele Revolutionen mißtrauisch geschärften Ohr als demokratische Anklänge erscheinen, in Wirklichkeit aber die Betonung der Ordnung und der Auctorität sind, irreleiten zu lassen. Man kann zugeben, daß diese katholischen Schriftsteller ihren Gedanken mit gewissen damals unnöthigen weil selbstverständlichen Clauseln würden umgeben und präcisirt haben, hätten sie die Geschichte der jansenistischen Subtilitäten und der revolutionären Leidenschaften des 18. Jahrhunderts hinter sich gehabt, oder wären sie in der Lage gewesen, speciell für unsere Zeit zu schreiben. „Haben sie dieß aber theilweise nicht gethan, so liegt darin", wie die Civiltà cattolica[1] passend bemerkt, „wenigstens der Beweis, daß sie nichts weniger als von serviler Natur waren, und nicht erst die famose Erklärung vom Jahre 1789 erwarten zu müssen glaubten, um auszusprechen, was ihnen an der Freiheit des Volkes als wahr und berechtigt erschien."

217. Eine Verwandtschaft aber mit dem Gedanken der modernen Volkssouveraineтät, welcher die Auctorität entweder als eine Summe von Rechten, worauf die Einzelnen zu Gunsten der Gesammtheit verzichtet haben, oder als eine bloß äußere Bedingung des Nebeneinanderbestehens freier Einzelpersönlichkeiten aus der Menge hervorgehen läßt, ist in dieser Theorie so wenig zu finden, daß sie vielmehr deren vollständige Verurtheilung enthält[2]. Sie steht somit ihrem ganzen Inhalte

---

[1] Ser. V. v. VIII. p. 37 seq.

[2] Den tief principiellen Unterschied zwischen dieser Lehre und der Theorie der Volkssouverainetät hebt Walter (Naturrecht und Politik. §. 252.) klar in folgenden Gegensätzen hervor: „Nach der Ersten ist die Gewalt von Gott; nach der Zweiten

Alleins zu finden, indem er alles Sein der Creatur als solches in einer einzigen Substanz, im absoluten Sein untergehen ließ. Die Lösung des Problems war gründlich, sie erhob den Pantheismus zum vollendeten philosophischen System; und damit dasselbe auch nach der practischen Seite hin seinen Abschluß finde, brachte er ungesäumt auch die Ethik und die Rechtslehre damit in Verbindung. Er fand natürlich dasselbe Resultat, welches in der Folge der deutsche Pantheismus nach etwas längern und dunklern Windungen ebenfalls gefunden hat, und welches überhaupt jede Form des Pantheismus schließlich finden muß. In kurz gefaßter Summa heißt es: es gibt im Grunde gar keine Moral, es gibt in dem menschlichen Handeln weder Böses noch Gutes, weder Gerechtes noch Ungerechtes; denn an die Stelle der geschöpflichen Freiheit, dieser wesentlichen Vorbedingung des moralischen Handelns, tritt wie im Erkennen so im Wollen das ewige Gesetz göttlicher Nothwendigkeit[1], unter dieser aber gibt es für den Begriff eines wirklichen Sollens oder Nichtsollens keinen Raum. Spinoza wußte zwar als philosophischer Einsiedler sogar mit salbungsvollen Worten von Tugend als dem Handeln nach dem Trieb der vernünftigen Natur, von Religiosität, von der Gotteserkenntniß als des Menschen höchstem Gut zu sprechen[2]; aber diese schönen Namen konnten aus dem ebengenannten Grunde nur eine psychologische, nimmer aber eine sittliche Bedeutung haben. Auch war es nur folgerichtig, wenn Spinoza auf dem Rechtsgebiete ungefähr den Standpunkt des Hobbes theilte, und keine andern Grenzen des natürlichen Rechts als die der Macht erkannte[3]. So hatte sich der neue Phaëton, der von den Ideen Descartes' ausgehend im kühnen Flug den Olymp suchte, schließlich auf demselben moralischen Sumpf niedergelassen, den der Materialismus von vornherein als seine bleibende Heimath wählt. Es lag darin offenbar nicht nur ein Gericht über den Pantheismus, sondern gleichzeitig auch über den Cartesischen Standpunkt, der dahin geführt hatte.

181. Das hielt aber die deutsche Philosophie nicht ab, dieselbe Sisyphusarbeit von vorne zu beginnen, und dasselbe Problem, die Versöhnung nämlich der Cartesischen Gegensätze, zu ihrer eigensten Aufgabe, zu ihrem säculären Beruf zu machen. Sie unternahm

[1] Ethic. pars II. III. [2] Ibid. pars IV. V.

[3] „Certum est, jus naturae eousque se extendere, quousque ejus potentia se extendit. Naturae enim potentia est ipsa Dei potentia." Tractat. theologico-polit. c. 16.

es mit dem Selbstgefühl germanischer Tiefe und Gründlichkeit und zugleich mit dem jugendlichen Schwunge einer in der freien Forschung erzogenen und seither der vorcartesischen Schule mehr und mehr entwundenen, kurz, einer ganz freien Wissenschaft. Was ließ sich unter diesen Umständen nicht Großes erwarten, und wem hätte es da noch einfallen mögen, zu fragen, wie etwa ein Thomas von Aquin und andere große Denker einer früheren Zeit über dieselben Fragen bereits gedacht und geschrieben haben? Dieses lag den philosophischen Reformatoren eben so fern, als es den kirchlichen fern lag, die päpstlichen Decretalen zu consultiren; denn hier wie dort hatte sich nicht eine fortbauende Reformation des Bestehenden, sondern eine Revolution vollzogen; man hatte das Alte abgebrochen, man wollte neu bauen, und die Schätze der christlichen Vorzeit ruhten ungekannt und verachtet im Staub der Bibliotheken.

182. Es war Kant (1724—1804), der zuerst, wenigstens in nachhaltiger Weise, im Anschluß an den durch Descartes einerseits, durch Locke und Hume andererseits geschaffenen Standpunkt in Deutschland diesen radicalen Neubau in Angriff nahm. Von Hume hatte er gelernt, daß alle Erfahrungskenntniß gleich x zu achten sei. Er besaß aber noch zu viel gesunden Sinn, um sich mit einem so trostlosen Resultat einfach zufrieden zu stellen; vielmehr fühlte er sich dadurch aufgefordert, von innen heraus auf irgend eine, wenn möglich glücklichere Weise die reale Welt wieder zu gewinnen. Wir haben oben [1] bereits zur Genüge gesehen, zu welchem Ergebniß diese auf einen rein formalen Denkproceß gegründete Philosophie führte; sie eröffnete das Zeitalter des reinen Rationalismus. Es verdiente diesen Namen nicht deshalb, weil es die wirkliche gesunde Vernunft im Denken zur Herrschaft brachte, sondern vielmehr, weil es die Vernunft so von allem Inhalt reinigte, sie so schmächtig zuspitzte, daß auf ihrem Throne unvermerkt die Einbildungskraft Platz nehmen und in ihrem Namen sich breit machen konnte. Vielleicht ist es dieser Umstand, der den gesunden Donoso Cortes in seinem religiös-politischen Glaubensbekenntniß zu der wenig schmeichelhaften Definition veranlaßte: „Der Rationalismus ist die Affirmation der Narrheit.“ Dem sei wie ihm wolle, jedenfalls dürfen wir Deutsche es uns immer noch eher gefallen lassen, die deutsche Philosophie von Kant bis Hegel als das Reich der deutschen Phantasie, denn als das Reich der

---

[1] Absatz 43 ff.

deutschen Vernunft vom Auslande geschimpft zu sehen. Auch ist in der That anzuerkennen, daß seit der Blüthe des indischen Buddhismus die Phantasie nie eine größere Productionskraft bewiesen, als in dieser Periode des Rationalismus in Deutschland. Nicht als ob wir letzterm philosophische Consequenz oder selbst Tiefe absprechen wollten; architektonisch imponirende Systeme bauen war von jeher die starke Seite des germanischen Geistes; — aber auch Phantasiegebilde haben ihre Consequenz, womit sie, einmal als luftige Hypothesen hingestellt, ihren Abschluß fordern; sie haben ihre Tiefe, womit sie vielfach die geahnte Wahrheit berühren, aber oft nur als Stufe zu einem neuen Traumgebilde.

183. Die Fortsetzung und Vollendung Kant's war bekanntlich J. G. Fichte (1762—1814), der Spinoza Deutschlands, mit dem Unterschiede, daß nach Fichte das selbstbewußte Ich die Welt eben durch die Thätigkeit des Bewußtseins schöpferisch ins Dasein zaubert, während in dem Denkproceß des Spinoza dieselbe als etwas mit dem Bewußtsein schon Gegebenes geschaut wird. Weil aber die Welt mit all' den vielen andern Ichs es nicht länger ertragen konnte, bloß als ein Gedachtes zu existiren, so beeilte sich Schelling (1775—1854), diese durch seine Reaction gegen den rein subjectiven Idealismus des erstern zu trösten, und suchte nun, aus dem subjectiven Ich heraustretend, die Vogelperspective eines allgemeinen Ich, der Weltseele nämlich, zu gewinnen, um aus dieser, als dem Realgrund von Natur und Geist, die Erscheinungen der Natur wie der Geschichte zu durchschauen. Hegel (1770—1831) war wieder eine Vervollständigung Schellings, indem er sich nicht damit begnügte, aus diesem absoluten Ur-Ich alles Sein zu umfassen, sondern nachzuweisen meinte, wie kraft des im Urdenken vorgehenden dialektischen Processes mit Nothwendigkeit die wirkliche Welt mit all' ihren Erscheinungen, und die Weltgeschichte als Product hervorgehen.

Es würde uns vom Zwecke abführen, weiter in diese durch ihre Großartigkeit mehr oder weniger glänzenden Verirrungen einzugehen. Nur Eines haben wir dabei zu registriren: daß alle diese Systeme, von Fichte bis Hegel, die entschieden pantheistische Grundlage gemein haben, daß sie mit Spinoza die wahre Freiheit des menschlichen Willens und damit die Möglichkeit und den Begriff einer wahren Moralität und folglich auch der wirklichen Rechtsordnung in der menschlichen Gesellschaft thatsächlich aufgehoben und an deren Stelle ein pantheistisches Fatum, sei es als absolutes Ich oder als „Weltgeist“ ge-

setzt haben, daß endlich auf Hegel die Strauß und die Feuerbach folgten. Sie sind der consequente Abschluß Hegels, zugleich aber die Vorrede zu Moleschott, Vogt, Büchner und den übrigen ihrer Geistlosigkeit bewußt gewordenen Aposteln des modernen deutschen Materialismus.

184. Man war des transcendentalen Traumes müde nicht weniger als der Sophistik, womit man nach einer Seite hin sich bemühte, in der positiven Orthodoxie für das anarchisch gewordene Denken wieder eine feste Bahn zu gewinnen, nachdem man zuvor eben so eifrig die einzig mögliche Grundlage einer solchen vernichtet hatte. Die Halbheit mußte der Consequenz und der Traum oder, wie Feuerbach sich äußert, der Rausch — mußte der Nüchternheit weichen. Des Letzteren Losungswort war daher: Auflösung der Theologie und der Philosophie in Anthropologie; — d. h. er zog die Speculation aus den Wolkenregionen auf den Boden der sinnlich-realen Menschheit herab, das absolute göttliche Wesen wollte er weder außer dem Menschen, noch auch bloß in einem von der Sinnlichkeit abgelösten Denken der Vernunft, sondern auch in der Empfindung, in der Sinnlichkeit erkannt sehen; das Fleisch solle nicht weniger als der Geist Princip sein; ja es gebe überhaupt keine Realität, keine Wahrheit der Idee ohne Sinnlichkeit; Wahrheit, Wirklichkeit und Sinnlichkeit seien identisch[1]. Damit war in markirten Grundlinien der Rahmen zur materialistischen Philosophie gegeben[2], die Physiologie, die Anatomie, die Chemie brauchten ihn bloß

[1] Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft. In eben diesem Sinne hat ein Evangelist der sog. „freien Gemeinden" (Schünemann-Pott) in einem Organ derselben („Blätter für freies religiöses Leben". Philadelphia. 1860. n. 5.) sein Glaubensbekenntniß ausgesprochen: „Im vollen Einverständnisse mit dem „„Materialismus"" unserer Zeit gehen wir allüberall von der Materie, von dem Stoffe, von der lebendigen Wirklichkeit der Thatsachen aus und verschmähen es, mit den unbekannten und unbenannten Größen des Spiritualismus und Supranaturalismus zu rechnen. . . . In der Entfaltung des einen, vollen und ganzen Menschenwesens erkennen wir eben den selbsteigenen, einen und untheilbaren Zweck unseres Daseins, in ihr erweist sich unsere Würde, und in ihr ruht schließlich wieder unsere Selbstbefriedigung und Seligkeit. . . . Ja ausleben müssen wir uns als Menschen, wie sich das Thier auslebt als Thier, und wie die Pflanze sich auslebt als Pflanze." — Ein „freies Leben" ist das wohl, ganz nach Art der Gebrüder Affen, — aber ein „religiöses" (?!) — fort mit dieser Heuchelei!

[2] Stirner ging freilich, was kaum möglich schien, in der Negation noch einen Schritt weiter als Feuerbach. Er setzte an die Stelle der „sinnlichen Menschheit" des Letzteren geradezu das eigene concrete sinnliche Ich und machte ähnlich wie

mit ihren Zuthaten auszufüllen, und die Philosophie der Zukunft war fertig, das Geistesleben war ausgeblasen, und an dessen Stelle trat „der Stoffwechsel" — das „Phosphoresciren des Gehirns" — das Spiel von „Kraft und Stoff" — mit einer eben so dynamischen Anwendung auf die Moral und die Rechtslehre. Der Materialismus, diese sonst exotische und bisher nur durch französischen Import diesseits des Rheines gekannte Pflanze war nun auch in Deutschland einheimisch, dessen ureigenes Product geworden. Sie hatte ihre Wurzel zunächst und unmittelbar in dem Pantheismus der deutschen Philosophie, entfernt und mittelbar aber in der seit Descartes geschaffenen Unterlage.

Andere Versuche, welche in Deutschland vor und nach Kant außer der genannten Hauptrichtung zum Aufbau der neuern Philosophie unternommen wurden, können hier nicht einzeln in Betracht kommen, theils weil sie nicht zu einem bedeutenden selbstständigen Einfluß gelangten, theils weil sie eine befriedigende Lösung des Problems ebensowenig enthielten.

185. Die aus den schützenden Armen der geoffenbarten Religion emancipirte Wissenschaft hat somit in Deutschland wie anderswo in ihrem thatsächlichen Resultate das Urtheil über ihren Werth selbst niedergeschrieben. Sei es, daß sie ihre kürzeste Entwicklungsbahn über Locke und Hume, oder aber den weitern und interessantern Umweg durch das Reich des Rationalismus und Pantheismus über Kant und Hegel einschlug, — ihre letzte Phase ist der Materialismus; sie ist, wir wiederholen es, für diesen verantwortlich[1].

186. Den Umfang dieser Verantwortung aber lehrt uns das zerstörende Walten des Materialismus in der menschlichen Gesellschaft. Das Grundprincip, welches der Materialismus in seiner welterlösenden Mission auf das sociale Gebiet von Haus aus mit-

Hobbes die menschliche Gesellschaft zu einer freien Verbindung von sinnlichen Egoisten ohne alle Religion und Moral.

[1] Daß diese Einsicht in competenten Kreisen sich mehr und mehr Bahn zu brechen beginnt, ist ein nicht zu unterschätzender Fortschritt. Dahin gehört unter Anderem das Zeugniß Dr. C. Werners: „(Ich) betrachte . . die erkenntnißtheoretischen Voraussetzungen und Lehren der speculativen Thomistik als die Grundlage einer gesunden philosophischen Forschung und glaube die Haupt- und Grundursache aller Irrungen der sogenannten modernen Philosophie in der skeptischen Unterhöhlung jener Grundlage zu erkennen." („Der Katholik". 1866. I. p. 447.)

bringt, ist, wie wir gesehen, nichts Anderes als die gänzliche Leugnung der Sittlichkeit und des Rechts als einer sittlichen Macht. Das bedeuten die Thesen 58 und 59 des Syllabus:

„Andere Kräfte als jene, welche im Stoffe vorhanden sind, sind nicht anzuerkennen und alle sittliche Bildung und Güte muß in der Anhäufung und Vermehrung der Reichthümer, wie immer sie geschehen möge, und in die Befriedigung der Lüste gesetzt werden."

„Das Recht besteht in der materiellen Thatsache und alle menschlichen Pflichten sind ein leeres Wort, und alle menschlichen Thatsachen besitzen Rechtskraft." — Es ist ohne weitere Erfahrung jedem Denkenden klar, was unter practischer Anwendung dieses Princips auf die menschlichen Verhältnisse aus der Gesellschaft werden müßte; wenn in dem Falle überhaupt eine solche noch denkbar wäre, so wäre sie eine Gesellschaft von Bestien auf Grund der allgemeinen Bestialität [1]. — Eine volle und dauernde Verwirklichung dieser Theorie ist zum Glück nicht zu befürchten. Es ist vom Schöpfer dafür gesorgt, daß weder die Bäume in den Himmel wachsen, noch der Himmel mit seiner strahlenden Sonne als Schlupfwinkel der Bestien unter die Bäume erniedrigt werde. Aber ein gewisser Grad, gewisse Formen der Verwirklichung sind der modernen Gesellschaft so wenig fremd, daß sie dieselbe vielmehr charakterisiren; deren Weiterführung aber bleibt als Aufgabe dem „Fortschritt" vorbehalten.

187. Dem gegenüber lohnt es schon der Mühe, das Verhältniß der materialistischen Weltanschauung zur Gesellschaft etwas näher in's Aug' zu fassen. Der materialistische Gedanke auf das Staatsrecht angewendet ist: Anarchie oder Parteidespotie oder abwechselnd das eine und das andere; angewendet auf das Völkerrecht: die Politik des reinen Egoismus, des Treubruchs und des Verraths; auf dem socialen Gebiete aber: der Krieg Aller gegen Alle, die Herrschaft des genießenden und erbarmungslosen Kapitals, die Sklaverei und die Verzweiflung der Armuth.

---

[1] Vgl. Civiltà catt. 1865. VI. v. III. p. 129 seq. „Imbestiamento della società."

2. Der materialistische Gedanke im Staatsrecht.
(Th. 60, 63.)

Der Machiavellismus und der Liberalismus. — Locke und das liberale „Naturrecht". — Das Princip der Volkssouverainetät. — Locke's geistige Nachkommenschaft: — Montesquieu und der liberale Constitutionalismus, oder die Gesetze der Mechanik in der Politik. — Rousseau und der Contrat social, oder Zahl und Quantität als obrigkeitliche Gewalt.

188. Wir haben gesehen, wie dieser Gedanke bereits im 15. Jahrhundert durch Machiavelli's Feder Form und Gestalt annahm. Nach Beseitigung des religiös-moralischen Gedankens in der Politik hat er mit rascher Consequenz, mit Umgehung jedes Mittelgliedes den einzig möglichen letzten Schlußsatz erfaßt. Er bestand in zwei Worten: Egoismus und schlaues Rechnen mit den materiellen Machtverhältnissen zur Erreichung der egoistischen Zwecke. Die Lection war aber bekanntlich zunächst nur an die Fürsten gerichtet, und sie wurde von diesen auch vollkommen verstanden, trotz des dialektischen Sprunges und des summarischen Verfahrens, womit er die Schlußfolgerung zog. Die practische Vorbereitung ersetzte alle philosophischen Mittelglieder einer vollständig abgerundeten Denkoperation. Die Wiedergeburt des vom Christenthum überwundenen heidnischen Absolutismus, ein Zeitalter gewissen- und sittenloser Willkür war der erste Segen, den das materialistische Princip dem christlichen Europa brachte. — Dasselbe Princip mußte, sobald es zum Gemeingut der Völker wurde, die Anarchie und die Revolution erzeugen. Allein der Gedankenproceß bis zu diesem Ziele war ein ungleich längerer, weil er nicht bloß, wie der Machiavellismus, einen engern Kreis bereits entsittlichter Intelligenzen, sondern stufenweise, von den leitenden Volksspitzen bis hinab in die Massen, die Gesammtheit oder doch einen verhältnißmäßig großen Theil der Gesellschaft zu durchdringen und dazu noch den Widerstand der herrschenden christlich-religiösen Ueberzeugung zu erschüttern und zu besiegen hatte. Der Gedanke konnte seine Entwicklung offenbar nur im engsten Anschluß an die von der Renaissance angebahnte freie d. h. der Kirche entfremdete Wissenschaft finden, indem er, in den Hörsälen und in der Presse mit der „Aufklärung" identificirt, als deren practischer Kern daraus hervorging. Der im 16. Jahrhundert erfolgte Abfall von der römischen Kirche räumte mit einem Schlage die sonst kaum zu bewältigenden Schranken hinweg, und damit war der Erfolg zum voraus gesichert.

189. Eben dieser Gedanke nun, bestimmt, wie ein Sauerteig die

Masse zu durchdringen, und sie im Machiavelli'schen Sinne dem fürstlichen Egoismus ebenbürtig umzubilden, nannte sich — Liberalismus. Seine Empfehlung aber lag nicht bloß in dem anziehenden Namen, sondern vielmehr gerade in dem Umstande, daß er sich langsamer entwickelte und so dem vorausgeeilten fürstlichen Absolutismus nachfolgte. Obwohl in Wirklichkeit nur ein nachgeborner Milchbruder des letztern, mußte er dem vielfach geärgerten und mißbrauchten Volke als eine ehrliche Reaction gegen jenen, ja als ein wohlwollender Erlöser erscheinen; man ahnte noch nicht, was wir heute wissen, daß jede wahre Reaction gegen beide zugleich hätte gerichtet sein müssen, durch das Zurückgehen auf die sittlich-religiöse Grundlage des positiven Christenthums; wir sagen, des positiven, gegen die Negation reagirenden Christenthums; ein solches aber vermögen wir nur im Anschluß an den römischen Felsen zu erblicken.

190. Daß der Antagonismus zwischen Liberalismus und Absolutismus keineswegs ein innerer, principieller, sondern lediglich ein äußerer, auf den Gegensatz der egoistischen Interessen gegründeter war, hat die weitere geschichtliche Entwicklung bis zur Evidenz bewiesen. Ihr beiderseitiges principielles Programm ist dasselbe, aber es gestaltet sich äußerlich verschieden, je nachdem der Träger desselben oben oder unten steht. Mit echt machiavellistischer Geschmeidigkeit weiß es sich auch auf beiden Seiten den realen Verhältnissen anzuschmiegen und sie zu verwerthen. Obwohl es wesentlich den Widerspruch gegen die christliche Idee involvirt, verschmäht es doch selbst den Bund mit dem religiösen Fanatismus nicht, wenn dieß die Zeitströmung zufällig erfordert. Das „Wort Gottes" war während der Periode der religiösen Reform von Oben ein recht brauchbares Schlagwort, um durch Einziehung der Kirchengüter und des päpstlichen Kirchenregiments die fürstliche Macht zu erweitern und einen fremden Eroberer mit deutscher Erde zu bereichern, während andererseits dasselbe Wort Gottes, aber in der Form der „evangelischen Freiheit", von Unten der liberalen Revolution der Bauern und dem Socialismus der Wiedertäufer ähnliche Dienste leistete. Erst nachdem die religiöse Aufregung sich gelegt hatte, war auch dieses Schlagwort unbrauchbar geworden; und nun trat das „Naturrecht" an dessen Stelle.

191. Auch dieses behielt Anfangs noch sein Janusgesicht, und war abwechselnd Fürstendespotismus und demokratischer Liberalismus. Denn zwischen Hobbes, welcher dem Landesfürsten alle Unterthanen als Sklaven zu Füßen legte, und Locke, welcher zuerst wie der Philosophie

eine materialistische, so dem Naturrecht eine entschieden demokratische Färbung gab [1], bestand nur der Unterschied, daß jener ein interessirter Anhänger des Königs Karl II. von England war, und deshalb mit ihm nach Paris auswanderte, dieser aber, in der republikanischen Gährung unter Karl I. aufgewachsen, schon von Jugend auf entschieden der Parlamentspartei angehörte. Beide gehen von einem ursprünglichen Naturzustand vollkommener Freiheit und Gleichheit aus und lassen die bürgerliche Gesellschaft aus einem Gesellschaftsvertrag hervorgehen. Das hindert sie aber nicht, der Form nach [2] ganz entgegengesetzte Schlüsse zu ziehen. Die Auffassung des Letztern hatte aber offenbar mehr Chancen, weil ein viel allgemeineres Interesse für sich, und es ließ sich ohne prophetische Gabe voraussehen, daß von nun an nicht zwar das Naturrecht — aber dieses „Naturrecht", getragen durch die von Baco und Descartes reformirte Wissenschaft [3], vorherrschend die Demokratie und die Revolution sein würde. Die geistige Nachkommenschaft Locke's war in der That Montesquieu und Rousseau; diese aber waren die doctrinäre und populäre Ergänzung Machiavelli's, die Incarnation des materialistischen Gedankens in der Politik. Es ist somit auch nicht als ein blinder Zufall anzusehen, wenn Locke gleichzeitig der Vater des modernen Materialismus und des modernen Liberalismus ist [4].

192. Freilich hat Locke den Liberalismus ebensowenig erfunden, als Machiavelli den Machiavellismus. Beiden ging schon die unzweideutige Praxis voraus, aber sie gaben der entsprechenden Theorie ihre Form und zeitgemäße Gestalt. Wie dem letztern die vorhandene Corruption

---

[1] Seine politischen Ideen finden sich vorzugsweise niedergelegt in den „Two treatises of government". London. 1690.

[2] Daß der Gegensatz nur in der Form, nicht im Wesen bestand, hat später der französische Convent bewiesen, und beweist heute der zum Radicalismus fortgeschrittene Liberalismus.

[3] „Il diritto naturale, cominciato da' Protestanti e proseguito da' Razionalisti." Civiltà catt. 1866. VI. v. VI. p. 27.

[4] Wenn wir den modernen Liberalismus mit dem Materialismus in Parallele setzen, so wissen wir selbstverständlich sehr wohl zwischen dem Liberalismus und den Liberalen zu unterscheiden, und kann uns nichts ferner liegen, als letztere ohne Unterschied mit den Materialisten auf gleiche Linie stellen zu wollen. Das aber folgt unseres Erachtens unabweisbar aus jener innern Principienverwandtschaft, daß die wohlgemeinte vermittelnde Thätigkeit eines sog. liberalen Katholicismus der neueren Zeit eine naive Täuschung ist, die dem Edelsinn und dem religiösen Charakter seiner Bekenner zur Ehre gereicht, aber bei der kommenden Scheidung der Geister von selbst verschwinden wird.

in der fürstlichen Politik Lehrmeisterin war, so fand der erstere seinen Wegweiser in den vorausgeeilten Ereignissen, namentlich in den seit 1565 in den Niederlanden, und seit 1641 in England vollzogenen Bewegungen der Volkspartei. Allein diese practischen Aeußerungen des Liberalismus hatten, wie sie aus der kirchlichen Umwälzung hervorgegangen waren, so auch theilweise noch einen wesentlich religiösen Charakter, weil ein religiöses Interesse; das ist unter Anderm schon aus den Schrifttexten zu ersehen, welche die Hauptvertheidiger der Volksherrschaft, die s. g. Monarchomachen jener Zeitperiode, besonders Languet, Buchanan und Milton gegen das Königthum in's Feld führten. Erst Sidney († 1683) begann sich zu demselben Zwecke auf das neue Naturrecht zu stützen und aus der Lehre vom Gesellschaftsvertrag eine practische Handhabe der politischen Neuerung zu machen. Aber von Locke datirt der fixirte Charakter und die bestimmte Richtung dieses Systems, welches die Vorstufe zu Rousseau bildete.

193. Als practischer Engländer und obendrein als sensualistischer Philosoph machte Locke nicht, wie später Rousseau, etwas Abstractes, Allgemeines, sondern das reale individuelle Interesse, wozu namentlich das Eigenthum gehört, zum Mittelpunkt seiner naturrechtlichen Anschauung, und zwar als etwas schon im Naturzustande Gegebenes unter dem Schutze des Naturgesetzes. Zur Sicherung dieses Interesses nun läßt er die bürgerliche Gemeinschaft und die obrigkeitliche Gewalt durch Vertrag entstehen; an die gehe dann das ursprünglich den Einzelnen zustehende Strafrecht über. Der ursprüngliche und *wirkliche Träger* der selbstgeschaffenen souverainen Gewalt ist ihm dann natürlich nur die *Communität*; die *königliche* Gewalt hingegen ist zwar vermöge der Uebertragung ein wirtliches Recht, jedoch nicht im eigentlichen Sinne die Souverainetät, weil vorzugsweise nur auf die *Vollziehung der Gesetze* angewiesen, während die *gesetzgebende* Gewalt dem *Volke* vorbehalten bleibt. Damit war das *Princip der Volkssouverainetät* selbst unter Voraussetzung der monarchischen Staatsform deutlich genug ausgesprochen. Auch auf die unmittelbare practische Folge desselben legte Locke ein besonderes Gewicht, daß nämlich im Falle des Mißbrauchs der Gewalt die Empörung gerechtfertigt sei, weil das Volk sodann die übertragene Gewalt zurücknehmen könne.

194. Locke machte sich, wahrscheinlich ohne es zu ahnen, durch diese seine Lehre in doppelter Weise um den *modernen Liberalismus* verdient. Nach einer Seite hin bereitete er dessen Entwicklung vor als

radicale Revolutionstheorie, und diese Seite ist die wichtigste, weil die Principien selbst betreffend; nach der andern Seite scizzirte er bereits durch die angeregte Trennung der Gewalten jenen äußern Mechanismus, der das liberale Princip von der in der Gesammtheit des Volkes ruhenden Souverainetät in jeder geschichtlich bestehenden Staatsform, auch der monarchischen, ohne Gewalt und in practischer Weise zur Anwendung und Geltung bringen sollte; er scizzirte den modernen Constitutionalismus, dessen vollständigen Ausbau Montesquieu unternahm. Hiemit ist auch zum voraus die Einsicht in das wahre Verhältniß des modernen Constitutionalismus [1] zum Liberalismus selbst gegeben. Dieser ist das Princip, jener eine künstliche Methode, das Princip auf geschichtlichen Grundlagen practisch zu realisiren. Aus diesem Verhältnisse hinwiederum erklärt sich die spätere Theilung des liberalen Stromes in den s. g. Radicalismus und den gemäßigten Liberalismus, je nachdem bei der Anwendung des Princips dessen schärfere und raschere Consequenz über die Rücksichten der friedeliebenden Humanität oder aber umgekehrt die letztere über die erstere gesetzt wurde. Nach beiden Seiten hin nun, sei es daß wir die Spuren des Liberalismus in der consequenten Entwicklung des Princips als Revolutionstheorie (Rousseau) oder in seiner mechanischen Organisation im modernen Constitutionalismus (Montesquieu) verfolgen, ist der präsidirende Einfluß des materialistischen Gedankens unverkennbar. Um der geschichtlichen Zeitfolge treu zu bleiben, beginnen wir mit Montesquieu.

195. Das bekannte Werk Montesquieu's „Ueber den Geist der

---

[1] Constitutionalismus überhaupt und im weitern Sinne ist keineswegs mit dem modernen Constitutionalismus zu verwechseln. Jener hat an sich Nichts mit dem Liberalismus gemein, und bildete von jeher einen unterscheidenden Charakterzug des christlichen Staates gegenüber dem heidnischen Absolutismus. Sein Princip war kein mechanisches, sondern ein durchaus organisches, ein tief ethisches Princip, weit mächtiger, die hergebrachten Rechte und Freiheiten eines Landes zu überwachen und zu schützen, als ein religions- und sittenloser Mechanismus. Aber nachdem der Absolutismus und die Revolution, der eine so radical wie die andere, jenen geschichtlich-organischen Constitutionalismus vernichtet haben, hat auch der neuere Constitutionalismus immerhin einen Werth. Abgesehen von dem Nothbehelf, den er zum Schutz bürgerlicher Rechte in dem unchristlich oder gottlos gewordenen und folglich aller höhern Garantie entbehrenden Staat einstweilen provisorisch gewährt, kann er auch eines Tages die Brücke werden, die zu einem wahren und zugleich den veränderten Zeitverhältnissen entsprechenden Constitutionalismus zurückführt, wenn es Gott gefallen wird, den neuheidnischen Staat wieder zu einem christlichen zu machen. Vgl. Bischof v. Ketteler, Freiheit, Autorität und Kirche. XX.

Gesetze"[1] ist, wie bereits angedeutet, gewissermaßen nur der zweite Theil zu Machiavelli's „Buch vom Fürsten". Beide zusammen bilden das Handbuch der specifisch modernen Politik d. h. der Politik ohne Gott, ohne Religion und Moral[2]; nicht als ob diese großen Factoren im socialen Leben ganz ignorirt würden, nein, auch sie kommen in Betracht, jedoch nur als Kräfte, die zu einem beliebigen Resultat mitwirken, wie andere Kräfte z. B. die schlechten Leidenschaften es auch thun[3]. Die Moral ist nicht mehr die ideale Norm, welche unter allen Umständen Zweck und Mittel der Politik, wenn nicht immer factisch, doch principiell und rechtlich beherrscht. Der emancipirte moderne Geist hat an ihre Stelle das Princip der Nützlichkeit gesetzt, welche nunmehr nicht bloß die Mittel zu einem gegebenen obersten Zweck, sondern die Zwecke selbst bestimmt. Sehr bezeichnend und bei der großen Schmach noch immer ehrenvoll für die vernünftige Menschennatur ist der Umstand, daß diese Alles beherrschende Nützlichkeit sich gleichwohl schämt, unter ihrer eigenen Firma Geschäfte zu machen, und es daher im Interesse der Nützlichkeit sogar nothwendig findet, bei öffentlichem Erscheinen das Gesicht der Moral und der Gerechtigkeit zu borgen. Auch ist dafür gesorgt, daß sie in dieser Beziehung nicht leicht in Verlegenheit kommen kann. Denn die Presse, welche die öffentliche Meinung zu machen den Beruf und den Auftrag hat, steht jederzeit mit einer reichen Auswahl von Schminke zu Diensten. Der berechnende Egoismus im Bunde mit der Heuchelei und der Lüge, das mußte, ohne Bild gesprochen, der unterscheidende Charakter der specifisch modernen Politik werden, sobald und

---

[1] De l'esprit des lois. Paris. 1748.

[2] „Machiavelli und Montesquieu zusammen geben das Bild des neuern Staates." Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie. IV. Bch. 1. Abschn. S. 335.

[3] Es ist übrigens sehr beachtenswerth, daß selbst Montesquieu der Macht des christlichen Gewissens weit aus den Vorzug einräumt über alle andern Triebfedern des bürgerlichen Handelns. Indem er unter den letztern diejenigen bezeichnet, welche den verschiedenen Regierungsformen besonders angemessen seien, fügt er gleichwohl die treffliche Bemerkung bei: „Christen, denen diese Bezeichnung in Wirklichkeit zukäme, würden als Staatsbürger mit der vollkommensten Aufklärung über ihre Pflichten zugleich den größten Eifer verbinden, dieselben zu erfüllen; je mehr sie sich der Religion verpflichtet glaubten, desto mehr würden sie auch die Pflichten gegen das Vaterland anerkennen. Die Principien des Christenthums, einmal tief in die Herzen eingegraben, wären eine unendlich mächtigere Triebkraft, als diese falsche Ehre in den monarchischen Staaten, diese menschlichen Tugendideale in den Republiken und diese sklavische Furcht bei despotischen Regierungsformen." De l'esprit des lois. l. 24. ch. 6.

in dem Maße, als im öffentlichen Leben die sittlich-religiöse Macht des christlichen Bewußtseins aufhörte, stärker zu sein, denn die Consequenz des neuen Princips; und der gefeiertste Meister vom Fach mußte fortan folgerichtig der sein, der sich auf jene Operationen am besten verstand.

196. Montesquieu hat jedoch weder diese Politik, noch deren Princip geschaffen. Als er seine prüfenden Blicke auf die politischen Institutionen der Völker warf, hat er beide schon in ihrer Blüthe vorgefunden, und zwar nicht bloß, wie einst Machiavelli, als eine thatsächliche Praxis, sondern zugleich als die legitime Frucht der materialistischen Wissenschaft. Er fand aber noch etwas Anderes vor, was Machiavelli noch nicht kannte, nämlich das Princip der Volkssouverainetät, das Dogma des Liberalismus, wenigstens als Programm bereits deutlich ausgesprochen. Es schien also an der Zeit, wie ehedem den absoluten Fürsten, so jetzt dem heranwachsenden souverainen Volk-König auf Grund der modernen Politik die Gesetze seiner Bewegung vorzuzeichnen. Das „Buch vom Fürsten" konnte in seinem Wesen betrachtet hiezu vollkommen genügen, nur mußte es seine Adresse verändern. Die Gesetze, wesentlich auf dem Princip der Nützlichkeit, des Egoismus, der Machtverhältnisse, der Berechnung sich gegenseitig bekämpfender Kräfte und Interessen basirt, blieben dieselben, nur die Bedingungen ihrer Anwendung waren andere. Um diese Bedingungen zu studiren, richtete Montesquieu seine Blicke besonders auf England, wo sich die Mitwirkung des Landes an der Gesetzgebung geschichtlich so ausgebildet hatte, daß factisch der Schwerpunkt der souverainen Gewalt im Volke ruhte, jedoch ohne den rechtlichen Bestand des Königthums als der eigentlichen und wirklichen Souverainetät zu gefährden. Bei der Uebertragung des englischen Musterbildes aber auf das Festland wurde gerade dieser wesentliche Umstand zu Gunsten des liberalen Princips gefälscht, und das bloß Factische als das Rechtliche betont, und dann den Völkern von den verschiedensten Antecedentien das so zugeschnittene englische Naturgewächs als allgemein gültige Schablone angeboten, mit der Zumuthung, sich in dieselbe künstlich einzuschulen.

197. Das wesentlichste Moment des Systems ist die Trennung der richterlichen, gesetzgebenden und vollziehenden Gewalt. Unter Grundlegung eines geschriebenen Fundamentalvertrages (charte, Constitution) zwischen Volk und König wird letzterem die vollziehende Gewalt, der Volksrepräsentation, bestehend aus zwei Gliedern, der Pairskammer und der Deputirtenkammer, die gesetzgebende Gewalt, jedoch unter Vorbehalt der königlichen Sanction, zugetheilt, während die richterliche Gewalt als

Ausfluß der totalen Souverainetät neben beiden unter der Norm der Gesetze steht [1]. Sowohl in der Grundidee dieses Systems als in dessen weitern Entwicklung, die sich in ihren Einzelheiten erst später in der Anwendung vollzog [2], tritt überall die Erzielung des Gleichgewichts entgegenstehender Interessen als leitender Gedanke hervor. Deshalb wird der Deputirtenkammer die Pairskammer, den beiden wieder der Hemmschuh der königlichen Sanction gegenübergestellt; deshalb muß der König in der Ausübung der vollziehenden Gewalt seine Räthe haben, die zwar von ihm gewählt, aber den Kammern verantwortlich sind, und deren Mitunterzeichnung für jeden Regierungsact erforderlich ist. Selbst gegen die Armee, die naturgemäß der vollziehenden Gewalt untersteht, hat man als Gegengewicht die allgemeine Volksbewaffnung, die s. g. Nationalgarde, erfunden. Nur die als Trägerin religiöser Traditionen [3] geheiligte und unverantwortliche Person des Königs steht gleichsam als ruhendes Centrum und als eine bloß vermittelnde Macht in dem Conflict der Parteibewegung [4]. So soll ein Factor durch den andern in seiner einseitigen Action gehemmt und dadurch alle in ihrer Sphäre erhalten und dem Mißbrauch der Gewalt vorgebeugt werden. Die Voraussetzung ist: der Egoismus als einzig wirksame Triebfeder aller Factoren, die sie antreibt ihre Macht zum Nachtheil der andern zu mißbrauchen, wenn nicht äußere Schranken sie daran hindern; daher berechtigtes Mißtrauen Aller gegen Alle. Als richtige Folgerung ergibt sich dann von selbst: also müssen Alle durch äußere Schranken, durch die gegenseitigen Machtverhältnisse festgebannt werden.

Man sieht, der ganze Mechanismus ist seinem nächsten Zwecke nach etwas rein Negatives, von einem positiven Gebrauch der Macht, von einem positiven obersten Staatszweck ist keine Rede; man will zunächst nur hemmen und den Mißbrauch unmöglich machen. Aber der Gesammt-

---

[1] „Une charte, un roi et deux chambres, voilà tout le méchanisme du gouvernement représentatif.“ Cousin, Cours d'histoire de la philosophie morale. leç. IX.

[2] Volkscharakter und Ereignisse übten bei der Anwendung des Constitutionalismus in verschiedenen Ländern auch einen verschiedenen Einfluß. In einigen kam deshalb mehr der demokratische Charakter zur Geltung, in andern behielt einstweilen der monarchische noch die Oberhand.

[3] Das ist offenbar eine wenn auch klug berechnete Inconsequenz. Denn der König ist doch wohl nur insofern Träger religiöser Traditionen, als er auch der Träger der aus Gott stammenden Souverainetät ist.

[4] Daher das constitutionelle Axiom: „Le roi règne, mais il ne gouverne pas — Der König herrscht, aber er regiert nicht.“

bewegung der also gegliederten Staatsmaschine ihr endliches Ziel und die Richtung ihres Fortschreitens anzuweisen, das bleibt dem Zufall überlassen, oder vielmehr der Mathematik, deren Problem es ist, die wirksame Resultante einer Combination theilweise divergirender Kräfte zu bestimmen. Von dem Spruch der Mathematik wird es sodann nach dem neuen Rechtsbegriff auch abhangen, was jeweilig Recht oder Unrecht sei. Denn Recht kann ja nur das sein, was mit jener Resultante der combinirten Bewegung parallel läuft, d. h. was dem „Gesammtbewußtsein der Nation" entspricht, Unrecht hingegen, was davon abweicht oder derselben widerstreitet.

198. Man kann über den practischen Werth dieses Constitutionalismus, der seiner Wesenheit nach heute beinahe in allen Staaten Europa's eine vollendete Thatsache ist, mit Rücksicht auf gewisse factisch vorhandene Zeitverhältnisse sehr günstig urtheilen; man kann sogar der Ansicht sein, daß unter Umständen, zumal den Staat ohne Gott und Religion vorausgesetzt, darin noch die einzig mögliche Garantie gegen rechtlose Willkür, komme sie von Oben oder von Unten, zu finden sei. Aber das bleibt unter allen Umständen wahr, daß dieses System nicht eine *an sich* normale und auf die wahre Natur der menschlichen Gesellschaft gegründete Institution, daß es der Idee der christlichen Politik fremd und einer *materiellen Weltanschauung* entlehnt ist; denn nur der Materie kommt es zu, nach den Gesetzen der Mechanik behandelt und ihrer Bestimmung zugeführt zu werden [1]. Auch der christlichen Politik, wer wollte es leugnen, ist es gestattet, mit dem idealen Standpunkt den practischen zu verbinden, und ihre Erfolge auf Grund realer Factoren zu erzielen; aber in dem Augenblick, in dem sie statt der unwandelbaren *Idee der Moral und der Gerechtigkeit* das *Interesse* und die *materielle Macht* zum unbedingten leitenden Gesetz erklärt und darauf ihre Institutionen baut, hat sie aufgehört, eine christliche und der vernünftigen Natur entsprechende zu sein, um die *Politik des Materialismus* zu werden.

199. Kehren wir nun zum *Princip des Liberalismus* selbst zurück und verfolgen wir es auf der Bahn seiner innern consequenten Entwicklung.

[1] Zur Beleuchtung dieser Wahrheit dient selbst der Umstand, daß der bekannte Commentator Montesquieu's, der Philosoph Destoutt de Tracy, ein Materialist war. Ohne Zweifel gefiel ihm die Analogie, die er hier zwischen dem Mechanismus seiner Psychologie und dem der Politik fand.

J. J. Rousseau (1712—1778) trat die Lehre von der Volkssouverainetät im Sinne Locke's als fertige Erbschaft an und zwar mit der vollen Kühnheit des französischen Geistes, aber ohne die vorsichtige Mäßigung des englischen Menschenverstandes. Der Anschauung gemäß, daß der Fürst seine Gewalt nur als eine vom Volk frei übertragene besitze, hatte Locke die Empörung bloß insofern gerechtfertigt, als in dem offenbaren Mißbrauch der Gewalt für jenes ein genügender Grund vorliege, die übertragene Gewalt zurückzufordern. Rousseau blieb weder bei Locke's Princip noch bei dessen Folgerung stehen. Das Volk allein ist naturrechtlich und eigentlich souverain — das war der einzige Gedanke, in welchem er mit Locke übereinstimmte; aber im Gegensatz zu diesem behauptete er, die Souverainetät des Volkes sei unveräußerlich und unübertragbar, ja in ihrer wesentlichen Function, der Gesetzgebung nämlich, nicht einmal repräsentirbar. König und Regierungsbeamte könnten demnach bloß Mandatare des Volkes sein, die zwar diesem gegenüber Pflichten, aber keine Rechte hätten, weil sie eben nur auf Ruf und Widerruf beauftragt seien, den Willen des Volkes zu vollziehen. So ist der Begriff selbst einer Empörung aufgehoben; was man sonst Empörung nannte, ist jetzt nur ein Beamtenwechsel, der seine Berechtigung ohne Rücksicht auf einen andern Grund stets in sich selbst trägt, und worüber das Volk keine Rechenschaft schuldig ist. Das ist die Theorie, die sich in der darauf folgenden französischen Revolution in ihrer entsetzlichen Wirklichkeit verkörperte und von da wie eine geistige Sündfluth Europa überschwemmte.

200. Angesichts dieser folgenschweren Lehrsätze ist für uns vor Allem die Frage von Wichtigkeit, auf welche philosophische Anschauungen gestützt Rousseau zu deren Behauptung geführt wurde? Darüber gibt uns sein „Contrat social“ genügenden Aufschluß. Sein Ausgangspunkt ist wie bei Hobbes ein grundfalscher Begriff, eine Caricatur der Menschennatur, kein Wunder, wenn seine Construction der Gesellschaft auch nur eine Caricatur hervorbringen konnte. Rousseau erinnert an einen Chemiker aus der Schule von Moleschott oder Vogt, der es versucht, ein organisches Wesen in seine chemischen Bestandtheile zu zerlegen, um es nachher auf chemischem Wege neu und wenn möglich besser, als die Natur es vermag, zu reconstruiren. Der allerwesentlichste Bestandtheil, das organisirende Lebensprincip, geht ihm bei der Analyse verloren, und so erhält er zwar ein Aggregat von Stoffen, dem eben nur jenes Eine fehlt, um organisch zu sein, eine Masse von Atomen

nach auf jener Grundlage, welche wir als die des „alten Rechtes" bezeichnet haben, sie ist die philosophische Begründung und Betonung des „Rechtes von Gottes Gnaden" in seinem eigentlichen und wesentlichen Sinne genommen gegenüber dem „Recht von Volksgnaden".

218. Die achtbarsten Vertreter der katholisch=conservativen Staatswissenschaft haben es in neuerer Zeit, den Zeitverhältnissen Rechnung tragend und um möglichen Mißverständnissen von vornherein wirksamer zu begegnen, für nöthig gefunden, die „Mittelbarkeit" des Ursprungs der Gewalt im Sinne der Alten nicht sowohl in Abrede zu stellen, als vielmehr näher zu erklären und zu präcisiren. Denn darauf läßt sich im Grunde die ganze Meinungsverschiedenheit zurückführen. Um auch den Schein selbst auszuschließen, als ob durch die Herbeiziehung einer ursprünglichen freien Mitwirkung des Socialkörpers zur Constituirung des Hauptes der rechtliche Bestand jeder geschichtlich vorhandenen öffentlichen Ordnung lediglich auf ein freies Vertragsverhältniß basirt werden solle, wird von dieser Seite die providentielle Leitung Gottes in der Geschichte der freien menschlichen Thätigkeit mehr in den Vordergrund gestellt und mit Beziehung hierauf in der zu Recht bestehenden Gestaltung der öffentlichen Gewalt in gewissem Sinne eine unmittelbar-göttliche Anordnung erkannt. Darin liegt noch kein Gegensatz zur Auffassung der ältern katholischen Theologen, und es läßt sich überhaupt nichts dagegen sagen, so lange man sich auf diesem Standpunkte einerseits von dem Hegel'schen Fatum in der Geschichte, andererseits von jedem unberechtigten Aberglauben bezüglich dieses „göttlichen Rechtes" frei bewahrt.

219. Die nämliche Auffassung stimmt, wenn sie sich innerhalb der eben gezogenen Grenzen hält, vollkommen mit der Anschauung der öffentlichen Gesellschaft und ihres natürlich-organischen Charakters überein, welche auch von uns den Erörterungen über das Recht zu Grunde gelegt wurde[1]. Demgemäß ist allerdings der von der ältern Schule betonte ursprüng-

---

lediglich von den Menschen. Nach der Ersten wird sie von Gott der Gesellschaft mitgetheilt; nach der Zweiten wird sie von den Menschen bei der Eingehung der Gesellschaft verabredet und geschaffen. Nach der Ersten" (besonders nach Bellarmin) „wird sie von der Gesellschaft auf die Obrigkeit aus Nothwendigkeit kraft eines natürlichen und göttlichen Gesetzes, nach der Zweiten aus freiem Willen kraft eines Vertrages übertragen." — Vgl. Civiltà catt. l. c. p. 36 seq.

[1] Absatz 101 ff. — Vgl. Taparelli, Naturrecht. I. n. 466 ff. — Civiltà catt. l. c. p. 22.

liche Antheil der menschlichen Mitwirkung zur Bereitung der „Materie", wie Suarez sich ausdrückt, und zur Unterstellung des Subjectes der Gewalt zwar eine vorbereitende menschliche Thätigkeit zum Zweck der Selbstconstituirung der Gesellschaft als eines lebensfähigen Socialkörpers, sie ist ein Bestandtheil des Bildungsprocesses, der sich mit dem vollendeten Dasein des letztern abschließt; — aber sie ist in Wirklichkeit noch nicht die Thätigkeit einer bereits constituirten Gesellschaft (communitas), wie dieß auch Suarez sehr wohl einsah[1]. Eine solche wird letztere eben durch die verwirklichte d. i. in einem Organ vorhandene Auctorität als das Princip der Einheit und des Gesammtlebens[2]. Erst dann beginnt im eigentlichen Sinne das sociale Handeln derselben als das einer moralischen Person. Nun ist aber, wie oben (IV. 3) nachgewiesen worden, der ganze ursprüngliche Bildungsproceß, welcher auf die Herstellung des gesellschaftlichen Organismus abzielt, folglich auch die darin wirkende menschliche Thätigkeit an sich nicht eine zufällige Uebung menschlicher Erfindungsgabe. Von einem höhern Gesichtspunkt aus betrachtet ist der Organismus der Gesellschaft in seiner wesentlichen Form ein Ergebniß der Natur, weil von der Natur theils gefordert und geboten, theils geschaffen; er ist das Werk jener weltordnenden Hand, welche ihr Ziel durch das Zusammenwirken freier und nothwendiger Ursachen stets sanft und sicher zu erreichen weiß. Die öffentliche Gewalt aber nimmt als wesentliches Element des organischen Socialkörpers Theil an dessen natürlicher Genesis, und ihre Verwirklichung unterliegt somit denselben bestimmenden Ursachen wie die des letztern.

220. Diese Ursachen können geschichtlich von sehr verschiedener Beschaffenheit sein; alle sind gleichwohl Werkzeuge in der Hand Gottes als des Urhebers der Natur, und deren Wahl scheint umsomehr dem Walten der Vorsehung anzugehören, als es sich bei Constituirung der Gewalt in der That zunächst um eine Sache Gottes handelt. Gott steht es unzweifelhaft in erster Linie zu, das Geschöpf zu bestimmen, welches er zu einer stellvertretenden Theilnahme an seiner Weltregierung berufen will; und wer will ihm hierin den Modus und die Grenzen vorzeichnen? — Bald ist es eine Reihe natürlicher Thatsachen, bei denen die menschliche Freiheit den geringsten Antheil hat; bald ist es eine directe Mitwirkung menschlicher Absichten und Bestrebungen vermittelst

---

[1] Vgl. oben S. 223 Anmerk. 1.

[2] Taparelli, a. a. O. n. 429.

eines Wahlactes, worin die providentielle Willensäußerung oder weise Zulassung Gottes, je nach den vorbestehenden geschichtlichen und rechtlichen Verhältnissen, sich schließlich fixirt. Der erstere Weg, an welchen in der Regel auch die monarchische Regierungsform sich anschließt, ist der gewöhnliche und entspricht dem naturgemäßen und organischen Herauswachsen der bürgerlichen Gesellschaft aus der Familie, in deren häuslichen Auctorität zugleich schon der Keim der öffentlichen Gewalt niedergelegt ist [1]. Der andere Weg ist geschichtlich seltener, an sich secundär und zufällig und tritt gleichsam nur ergänzend an die Stelle des erstern, wo das Werk der organisirenden Natur entweder eine geschichtliche Störung erlitten oder aus andern Ursachen nicht zur Vollendung kam. In diesem Falle ist es die Aufgabe der Gesellschaftsglieder, in freier Uebereinkunft nach Möglichkeit die Anforderung der Natur und der göttlichen Ordnung ihrerseits zu verwirklichen. Aber auch in dieser Voraussetzung erscheint die Intervention des Volkswillens im strengen Sinne nicht als eine Uebertragung der Gewalt, die in Wirklichkeit noch nirgends besteht, sondern vielmehr als eine organisirende Handlung, welche in der bloßen Bezeichnung des Subjectes der Gewalt ihren Abschluß findet. Sie ist die Erfüllung der letzten Bedingung, unter welcher die Gewalt von Gott kraft des ewigen Gesetzes als eine wirkliche auf ihren Träger übergehen kann. In diesen beiden Fällen nun tragen die daraus erwachsenden Pflichten und Rechtsverhältnisse ihre formelle Gültigkeit in sich selbst d. h. in ihrer innern und wesentlichen Beziehung zum naturnothwendigen Zweck, worauf sie abzielen, und der darauf gegründeten Sanction des ewigen Gesetzes. Ihre eigentliche Rechtsbasis ist weder ein ausdrücklicher, noch ein stillschweigender Vertrag. In diesem Sinne läßt sich daher die öffentliche Gewalt wohl auch ein unmittelbar-göttliches Recht nennen. Es ist so nichts Anderes, als die Entwicklung von Suarez' Gedanken: „Unmittelbar von Gott als dem Urheber der Natur."

221. Man mag sich daher der ältern oder der neuern Auffassung näher anschließen, man mag bei der ursprünglichen Constituirung der Gewalt die freie menschliche Thätigkeit oder das providentielle Wirken Gottes in der Natur und in der Geschichte schärfer betonen; beiderseits führt das richtige und maßvolle Verständniß auf die-

---

[1] Walter, a. a. O. §. 247. — Vgl. Absatz 105.

selbe Grundlage zurück, und diese gemeinschaftliche Grundlage ist wesentlich das charakteristische Princip des „alten" Rechts [1].

222. Demgemäß dürfte das Schlußergebniß der Erörterung summarisch gefaßt zu folgender Beantwortung der angeregten Frage berechtigen: 1. Der Volkswille, im unchristlichen Sinne der modernen Theorie der Volkssouverainetät als Quelle der Gewalt aufgefaßt, ist weder der einzige, noch überhaupt ein rechtlich gültiger Titel der Legitimität. — 2. Der formelle Grund des rechtmäßigen Besitzes der Gewalt ist in allen Fällen weder ein menschlicher Wille oder Vertrag, noch eine historische Thatsache an und für sich betrachtet, sondern stets nur das daran sich knüpfende sittliche Moment, wodurch sich das Resultat derselben dem vernünftigen Denken als ein Bestandtheil der von Gott gewollten Ordnung, somit als ein Gebot des ewigen Gesetzes unabweisbar ankündigt. Dieses sittliche Moment kann entweder ursprünglich dem thatsächlichen Besitz innewohnen, oder erst in der Folge aus äußern geschichtlichen Verhältnissen sich entwickeln. — 3. Keine Art von geschichtlichen Thatsachen, seien sie durch natürliche Ursachen oder durch freie menschliche Thätigkeit bedingt, ist an sich von der Möglichkeit ausgeschlossen, Träger jenes sittlichen Momentes und insofern Veranlassung des rechtmäßigen Besitzes der Gewalt zu werden. — 4. Bei der allmählichen Bildung eines nationalen Socialkörpers auf natürlich-organischem Wege wird, von äußern Störungen abgesehen, auch das rechtliche Bestehen der Obrigkeit organisch durch das Zusammenwirken von Thatsachen fixirt, welche geschichtlich unabhängig sind von dem bestimmenden Einfluß des Gesammtwillens, und deren Resultat von dem nationalen Bewußtsein schon als feste Ordnung vorgefunden wird und daher seine Anerkennung als Pflicht fordert. — 5. Die ausdrückliche oder stillschweigende Zustimmung der Gesammtheit wird von den Vertretern des ältern katholischen Naturrechts nur insofern als wesentliche Bedingung des legitimen Besitzes der Gewalt angesehen [2], als damit nicht bloß eine freie, sondern auch eine durch die Verhältnisse mehr oder weniger naturrechtlich gebotene Zustimmung verstanden wird. Speciell durch die freie Uebereinkunft, Wahl oder Zustimmung der Betheiligten ist die ursprüngliche Rechtmäßigkeit des Besitzes der öffent-

---

[1] Vgl. Taparelli, a. a. O. II. n. 1012.

[2] Suarez, De leg. III. c. 4. Defens. fid. III. 2. — Bellarm. De laic. III. 6.

lichen Gewalt nur dann *wesentlich* bedingt, wenn in einem bestimmten Fall zufällig gleichberechtigte Elemente zur Constituirung eines neuen Gemeinwesens zusammentreten oder wenn in einem Staatskörper der historische Rechtszustand gänzlich aufgehört hat, zu existiren. In diesem Falle bleibt es *rechtlich* dem Volke oder dem Volksaggregat allein überlassen, sich in freier Weise seine Verfassung zu wählen und den Träger der Auctorität zu bestimmen. — 6. Gegen eine auf dem einen oder dem andern Wege schon zu Recht *bestehende* Legitimität ist eine spätere willkürliche Berufung an den „Willen der Nation", durch *Volksabstimmung*, rechtlich nicht zulässig. Das hieße entweder den nationalen Willen zur eigentlichen Quelle der Gewalt erheben, oder den Träger der öffentlichen Gewalt zu einem bloßen Beamten des mit wesentlich immanenter Souveraineität bekleideten Volkes herabdrücken.

223. Aus dem Gesagten erhellt nun zugleich die wahre Bedeutung, welche der Devise des „alten" Rechts, dem s. g. „*Recht von Gottes Gnaden*", innewohnt.

Die Anhänger des „neuen" Rechtes versäumen es freilich nicht, dagegen den scheinbar begründeten Einwurf zu erheben, daß die „Legitimität von Gottes Gnaden" zwar ein auf den religiösen Sinn der Massen wohl berechnetes Schlagwort sei, in der Wirklichkeit aber in den meisten Fällen ihren Ursprung nichts weniger als „von Gottes Gnaden", sondern von einer Gewaltthat, von einer Usurpation herleite. — Wir tragen kein Bedenken, mit Bischof v. Ketteler [1] zu gestehen, daß die Bezeichnung „von Gottes Gnaden — ein vielfach von Freunden und Feinden mißhandeltes Wort ist". Es ist eines jener verhängnißvollen Wörter, welche wegen der tiefen, siegreichen Wahrheit, die darin liegt, sich auch zum Mißbrauch am besten eignen. Wo immer seit drei Jahrhunderten der Absolutismus mit eiserner Centralisation und mit den unsittlichsten Mitteln persönliche und corporative Individualitäten zermalmte oder corrumpirte, gebrauchte er den Aushängeschild des Rechtes „von Gottes Gnaden", und fügte so zum Hohn gegen seine Opfer noch eine Gotteslästerung. Darf man sich wundern, wenn allmählich das ehrwürdige Wort selbst, welches seinem wahren Inhalte nach über alle Parteileidenschaft erhaben ist, ein Gegenstand des Mißtrauens oder gar des Hasses wurde? —

224. Was heißt aber, von dessen Mißbrauch abgesehen, das „Recht

---

[1] Freiheit, Auctorität und Kirche. XI.

von Gottes Gnaden?" — An sich heißt es nichts Anderes als ein Recht, dessen Besitz man einer gnädigen Verleihung oder Fügung Gottes verdankt. Im weitesten Sinne kommt also diese Bezeichnung jedem wirklichen Rechte ohne Ausnahme zu, weil es kein Recht geben kann, dessen moralische Gültigkeit nicht mittelbar oder unmittelbar auf Gottes ordnendem Willen beruht (IV. 4). In eminenter Weise aber gebührt dieses Prädicat dem rechtmäßigen Besitz der öffentlichen Gewalt, und zwar ohne Beschränkung auf eine bestimmte Art von Rechtstiteln, oder auf eine bestimmte Regierungs- oder Verfassungsform. Wenn es feststeht, wie dessen jeder Christ überzeugt sein muß, daß die obrigkeitliche Gewalt nicht nur wie jedes andere Recht von Gott kommt, sondern auch ihrem Wesen nach gewissermaßen eine Participation oder Stellvertretung der göttlichen Auctorität selbst ist[1], um die bürgerliche Gesellschaft ihrem Zwecke und dem Willen Gottes gemäß zu regieren; so kann es nicht zweifelhaft sein, daß auch die Verleihung der Gewalt in besonderer Weise ein Gnadengeschenk Gottes ist. Dem Herrn kommt es zu, seinen Diener zu wählen. Beliebt es ihm, dieß nur mittelbar durch Bevollmächtigte zu thun, so ist doch Er es, der ihn wählt. Der Willensäußerung Gottes und seiner fürsorglichen Führung der Menschheit stehen unendlich viele Wege offen. Deren Walten erstreckt sich nicht nur über das Reich sämmtlicher Naturkräfte und ihrer Wirkungen, sondern auch über das ganze Gebiet geschöpflicher Freiheit, über deren Resultate die göttliche Vorsehung stets in Gemäßheit ihrer allweisen Rathschlüsse zu verfügen weiß, ohne der Freiheit selbst einen Eintrag zu thun. Wenn ohne Wissen des himmlischen Vaters kein Haar von unserm Haupte fällt, wie sollten denn Thatsachen, die über das Wohl oder Weh ganzer Nationen entscheiden, nicht ein Gegenstand der Fürsorge wie des Gerichtes desselben Vaters im Himmel sein? — Uebrigens wollte Gott selbst darüber uns nicht im Zweifel lassen, indem er durch ausdrückliche Zeugnisse der hl. Schrift vorzugsweise die Herrscher als seine Werkzeuge bezeichnet, durch die er die Völker zu segnen oder zu züchtigen pflegt[2].

---

[1] „Denn sie (die obrigk. Gewalt) ist Gottes Dienerin (Dei enim minister est)." Röm. XIII. 4. „Durch mich herrschen die Fürsten und verordnen die Gewaltigen Gerechtigkeit." Sprüche Salom. VIII. 16.

[2] „In Gottes Hand steht die Herrschaft über ein Land: er erwecket ihm zur rechten Zeit einen tauglichen Regenten." Ecclesiasticus X. 4. — „Die Herrschaft geht von einem Volke auf ein anderes über wegen Ungerechtigkeit, Unbild, Schmach und allerlei Arglist." Ebendas. X. 8. — „Darum stürzte er die Throne stolzer

So ist also in diesem Sinne jede rechtmäßige Obrigkeit, selbst die republikanische nicht ausgenommen, eben inwiefern sie rechtmäßig ist, auch „von Gottes Gnaden“ [1]. In diesem Einen Wort liegt eine ganze Predigt an die Untergebenen sowohl, wie an die Herrscher. Jenen zeigt es, wem sie in ihren Vorgesetzten eigentlich gehorchen, — diesen aber, in wessen Namen und als wessen verantwortliche Diener sie regieren.

225. Dessenungeachtet ist nicht in Abrede zu stellen, daß derselbe Ausdruck auch noch in einer engern Bedeutung eine gewisse Berechtigung hat, in dem Sinne nämlich, in welchem er dem heutigen Sprachgebrauch gemäß ein ausschließliches Privilegium der auf geschichtlichem Recht beruhenden erblichen Monarchie bezeichnet — im Gegensatz zur Herrschaft „von Volks Gnaden“, wenn man unter letzterer eine Obrigkeit versteht, welche in irgend einer Weise der Volksabstimmung ihren Rechtsboden verdankt, ohne darum den göttlichen Ursprung der Gewalt auszuschließen. Nach dieser Auffassung will durch den auszeichnenden Titel „von Gottes Gnaden“ nur gesagt werden, daß im erstern Falle die Verleihung der Gewalt von Seite Gottes mehr als im letztern als eine unmittelbare erscheint, weil diese durch eine directe Vermittelung der menschlichen Freiheit, jene aber ohne dieselbe, durch das providentielle Walten Gottes in den Ereignissen der Natur und der Geschichte fixirt wurde. Dagegen ist an sich nichts einzuwenden; man kann sogar zugeben, daß davon Anlaß genommen wird, den altehrwürdigen Thron mit einer religiösen Weihe zu umgeben, die dem ganzen Staate zu Gute kommt. Aber es ist andererseits auch nicht zu leugnen, daß gerade hier ein unberechtigter Mißbrauch, eine abergläubische Uebertreibung auf Kosten allseitiger Rechtswahrung nahe liegt. So viel über die Bedeutung der vielverkannten Benennung „von Gottes Gnaden“.

226. Was aber die Einwendung betrifft: wie denn aus einer ursprünglichen Gewaltthat, aus einer offenbaren Usurpation ein

---

Fürsten und setzte milde Herrscher an ihre Stelle.“ Ebendas. X. 17. — „Ich werde ihnen Knaben zu Fürsten geben, und Weichlinge werden über sie herrschen.“ Isaias III. 4. — „Ich gebe dir einen König in meinem Grimme, und nehme ihn weg in meinem Zorn.“ Osee XIII. 11. — Dazu Ezech. 34; — Job 34. u. s. w. — Vgl. S. Thom. De regim. princ. l. I. c. 6.

[1] Walter, Naturrecht und Politik. §. 249. Stahl, Staatslehre. §. 74. S. 250 ff. Heidelberg. 1856.

Recht von Gottes Gnaden erwachsen könne? — so ist die Antwort darauf in der obigen Ausführung bereits enthalten. Das Recht von Gottes Gnaden entsteht aus der Usurpation auf keinem andern Wege als die Legitimität selbst, diese aber ruht, wie nachgewiesen worden, nie auf einer Thatsache als solcher, sondern in dem sittlichen Moment der Ordnung, welches sich an dieselbe anlehnt, und welches in der Folge der Zeit unter dem Einflusse äußerer geschichtlicher Verhältnisse auch an eine an sich verwerfliche That, oder vielmehr an deren geschichtliches Resultat sich knüpfen kann. Das neu erfundene Princip der „vollendeten Thatsachen" ist hier weit entfernt, eine Anerkennung zu finden. Eine unrechtmäßige Vergewaltigung bleibt in Ewigkeit ein Unrecht, und kann als solche auch kein Recht begründen, sie mag mit Erfolg gekrönt sein oder nicht. Dessenungeachtet ist es möglich, daß auf einer ungerechten Thatsache nachträglich eine wahre Legitimität sich aufbaue, nicht weil die Veranlassung eine ungerechte ist, sondern weil möglicherweise deren thatsächliche äußeren Folgen durch Zeit und Umstände sich so enge mit den höchsten Socialzwecken verketten, daß sie ohne Gefährdung der letztern fortan schlechthin davon unzertrennlich sind, und daher mit Rücksicht auf diesen Umstand eine neue natürliche Rechtsbasis bilden [1]. Es kommt hier keineswegs bloß die nackte Verjährung nach dem formellen Maßstab der Zeitdauer in Betracht, wie dieß im privatrechtlichen Verkehr durch die positive Gesetzgebung zur Geltung gebracht wird. Das entscheidende Moment ist vielmehr ein durchaus naturrechtliches, welches der Vernunft und der göttlichen Ordnung gemäß in dem obersten Zweck der öffentlichen Rechtsordnung auch den Maßstab derselben erkennt. Unzweifelhaft muß demnach eine aus ursprünglicher Usurpation hervorgegangene Obrigkeit von der Zeitperiode an als zu Recht bestehend, als legitim angesehen werden, in welcher jedes andere entgegenstehende Recht offenbar unmöglich geworden ist [2]. So lange diese Bedingung sich nicht verwirklicht, ist der Besitz der

---

[1] Taparelli, Naturrecht. I. n. 673—684.

[2] Der vormals preußische Staatsminister (Katholik) v. Radowitz (Gesammelte Schriften, IV. S. 71 ff. Berlin 1853) äußerte sich 1837 über diesen Gegenstand folgendermaßen: „Geschehenes Unrecht wird nie Recht, aber aus ursprünglichem Unrecht können sich im Verlauf der Zeit Rechte entwickeln. Ja es wird dieses sogar jedesmal eintreten, und binnen Kurzem kann es dahin kommen, daß Niemand mehr vorhanden ist, welcher befugt wäre, den ursprünglich unrechtmäßigen Besitzer in seinem Besitze zu stören. . . . Wie schwach auch ein bloß aus Befürchtung oder

Gewalt nur ein thatsächlicher, und der Usurpator untersteht wie jeder ungerechte Privatbesitzer der natürlichen Pflicht der Restitution. In zweifelhaften Fällen jedoch besteht selbstverständlich eine Präsumtion des Rechtes zu Gunsten des thatsächlichen Besitzes.

Zweite Frage: In welchem Pflichtverhältniß stehen die Staatsangehörigen zur bestehenden Obrigkeit unter Voraussetzung notorischer Usurpation?

227. Auch hier findet zweifelsohne das christliche und naturrechtliche Princip der Unterwürfigkeit unter die bestehende Gewalt seine Anwendung, auch hier trifft das Wort des Apostels (Röm. 13, 1 ff.) zu: „Wer der Gewalt widersteht, widersteht der Anordnung Gottes.“ Jedoch sind in diesem Falle zwei Dinge auseinander zu halten: die obrigkeitliche Gewalt an sich betrachtet, — und der Besitz der Gewalt. Die Usurpation besteht in dem angemaßten, unrechtmäßigen Besitz der Gewalt, die Gewalt selbst aber im erstern Sinne läßt sie vollkommen unberührt. Diese ist und bleibt auch in den Händen des Usurpators ein göttliches Recht, eine Gewalt, die aus Gott stammt, welche als die Seele und das Lebensprincip des Staates nie aufhören kann, im Staate zu existiren, so lange der Staat selbst als solcher besteht. Aehnlich wie in der erblichen Monarchie die Krone, das Symbol der Gewalt, unverändert von Haupt zu Haupt übergeht und auch auf dem Haupte des

---

Zwang hervorgegangenes Band ist, so kann man es doch nicht als null betrachten; es ist immer ein Keim, an den Weiteres sich anlegt. . . . Nach wenigen Generationen steht schon die Gesammtmasse der Unterthanen in positiver Verpflichtung gegen die Nachkommen des Usurpators und muß in ihnen rechtmäßige Herren sehen, gegen welche sie sich nicht auflehnen kann ohne entschiedene Sünde. So kann es nicht fehlen, daß nach Ablauf einer mäßigen Zeit die Herrschaft des Usurpators für Niemand mehr unrechtmäßig ist als für die vertriebene Dynastie. Stirbt diese aus, oder verdunkelt sich in Jahrhunderten ihr Recht dergestalt, daß kein Anspruch mehr darzuthun ist, oder entstehen Transactionen, durch welche sie, wenn auch indirect, die neue Herrschaft anerkennt, so tritt das Haus des Usurpators in die Fülle der unter Menschen erreichbaren Legitimität ein. An dem ursprünglichen Unrechte wird hierdurch gar nichts geändert, die Sünde des Usurpators bleibt genau dieselbe, alle Verbrechen, die er hierbei begangen, finden ihren vollen Lohn, aber seine Nachkommen sind dennoch legitim, weil Niemand existirt, dem ein besseres Recht auf die Herrschaft zusteht als ihnen. Niemand ist daher auch befugt, deren vitiösen Ursprung gegen sie geltend zu machen.“ — Bezüglich der Eroberung eines fremden Landes im Besondern spricht sich Freiherr v. Moy de Sons dahin aus, „dieselbe gehe aus dem Zustande der bloßen Thatsache in den des Rechts nur über durch die Einwilligung oder die gänzliche Vernichtung des Gegners.“ Recht außerhalb der Volksabstimmung. §. 100. S. 187.

Kronräubers noch dieselbe altehrwürdige Krone bleibt; eben so ist die öffentliche Gewalt, an sich betrachtet, über jeden Wechsel der Personen erhaben. Sie kann von unbefugten Händen dem rechtmäßigen Besitzer entrissen werden, aber sie geht darum nicht unter, noch verliert sie deshalb, weil eine ungerechte That deren wirklichen Besitz entweiht hat, die innere Weihe ihres göttlichen Ursprungs; sie bleibt als solche immer rechtmäßig. Dafür bürgt uns das Gesetz der von Gott gewollten öffentlichen Ordnung, deren wesentlicher Schlußstein unter allen Umständen die Auctorität ist [1].

228. Die sittliche Anwendung dieser Wahrheit ergibt sich nach der gemachten Unterscheidung von selbst. Eben weil die öffentliche Auctorität an sich nicht ein Privatgut, sondern ein wesentlich nothwendiges Palladium des Staates zu Nutzen des socialen Gesammtkörpers ist; so übernimmt jeder wirkliche Träger derselben, wer er immer sei, also auch der Usurpator zugleich mit der thatsächlichen Besitznahme der Gewalt die natürliche Pflicht und insofern auch das natürliche Recht, dieselbe, so lange sie thatsächlich in seiner Hand ist, zum Wohle des Staates auszuüben. Die der öffentlichen Auctorität an sich schuldige Achtung sowie die Pflicht des Gehorsams von Seite der Staatsangehörigen, soweit diese einfach dem besagten natürlichen Recht jeder bestehenden Obrigkeit entspricht, kann daher nach Vernunft und christlichen Grundsätzen auch der Usurpation gegenüber nicht in Zweifel gezogen werden. Insofern ist das Recht, die obrigkeitliche Gewalt einfach dem Zwecke der bürgerlichen Gesellschaft gemäß auszuüben, und die entsprechende Pflicht des Gehorsams seitens der Unterthanen nicht von der Rechtmäßigkeit des Besitzes, sondern von dem thatsächlichen Besitz der Gewalt abhängig. Die Gewalt muß im Staate irgendwo und zwar wirklich und wirksam existiren — und bis auf Weiteres ruht sie nun einmal nach unserer Voraussetzung in den Händen des Usurpators.

229. Aus der Pflicht des Gehorsams gegen die thatsächlich bestehende Gewalt läßt sich jedoch keineswegs folgern, daß das Volk auch den unrechtmäßigen Besitz, so lange derselbe nicht auf oben bezeichnetem Wege aufgehört hat, wirkliche Usurpation zu sein, als einen zu Recht bestehenden anerkennen müsse. Ebensowenig kann in diesem Falle an die Untergebenen auf Grund ihrer Unterthanen-Pflicht und des der Obrigkeit schuldigen Gehorsams das Ansinnen gestellt werden, durch

---

[1] Vgl. Taparelli, Naturrecht. I. n. 663—667.

positives Mitwirken Maßregeln zu unterstützen, welche einzig darauf abzielen, die Usurpation gegen das legitime Recht zu befestigen[1]. So erklärte Pius VII. in der Instruction vom 22. Mai 1807 an seine Unterthanen für die Dauer der Usurpation im Kirchenstaate, es sei unerlaubt, dem Usurpator ohne allen Vorbehalt den Eid der Treue zu schwören, weil ein solcher dem Recht des legitimen Fürsten widerspräche. Dagegen sei ihnen gestattet, sich zum passiven Gehorsam eidlich zu verpflichten, so weit dieser nämlich nur die Anerkennung der Regierung als einer factischen in sich schließe. Ebenso verbietet er, vom Usurpator solche Aemter anzunehmen, welche ihrer Natur nach eine Anerkennung der Usurpation selbst voraussetzen u. s. w.

230. Ja es kann unter Umständen der Fall eintreten, daß die Pflichttreue der Unterthanen eine offene und thätige Parteinahme gegen den Usurpator erheischt. Maßstab für die sittliche Entscheidung in einem solchen Zeitmomente ist die besonnene Rücksichtnahme auf Aussichten eines siegreichen Erfolges einerseits, und die Erwägung der Opfer und Gefahren andererseits, welche im Fall des Gelingens sowohl wie des Mißlingens für den Staat oder für die Staatsangehörigen sich ergeben können. Die Entscheidung steht weder der Leidenschaft, noch dem Rechtsgefühl allein zu, sondern dem Rechts- und Pflichtgefühl, gepaart mit christlicher Klugheit und reiner christlicher Nächstenliebe. Die Erhebung eines Volkes zu diesem Zweck, unternommen auf den Ruf der noch moralisch bestehenden legitimen Auctorität, mag daher nach Maßgabe der äußern Umstände immerhin nicht selten eine tollkühne, das wahre Staatswohl gefährdende und insofern objectiv verwerfliche Handlung sein; — aber auf eine Linie mit der Empörung gegen eine rechtmäßige Obrigkeit kann sie nicht gestellt werden[2].

Dritte Frage: Wie gestaltet sich das Pflicht- und Rechtsverhältniß der Unterthanen zur legitimen Obrigkeit, welche ihre Gewalt zu ungerechter Bedrückung mißbraucht?

231. Die Möglichkeit des Mißbrauches liegt in der Natur jedes Rechtes, dessen Ausübung von Menschen abhängig ist; es kann daher auch die öffentliche Gewalt ungeachtet ihres göttlichen Ursprungs und

---

[1] Taparelli, a. a. O. n. 659—672.

[2] De Martini, Posit. de jur. civit. §. 500 seq. Zallinger, Institut. juris nat. l. III. §. 210. (t. I. p. 326 seq. Paris. 1839). — Taparelli, a. a. O. n. 672. — Vgl. Walter, Naturrecht und Politik. §. 250 f. — v. Radowitz, a. a. O. S. 72 f.

ihres legitimen Charakters dieser menschlichen Beimischung nicht enthoben sein. Umsomehr muß sich der gläubige Mensch bewogen fühlen, sein Vertrauen schließlich in einer höhern Bürgschaft zu begründen. (Nolite confidere in principibus. Ps. 145. 2.) Diese Bürgschaft liegt in der Ueberzeugung, daß, wenn Gott sich der Menschen, dieser unvollkommenen Werkzeuge, zur Theilnahme an der Weltordnung bedient, Er gleichwohl es ist, der in göttlicher Weisheit und Macht im Kleinen wie im Großen die Oberaufsicht und Oberleitung führt, daß er die Mißgriffe seiner Diener seinen heiligen Absichten und dem großen Concert der Weltordnung unterzuordnen weiß, daß ihm aber auch alle in der Natur und der Geschichte thätigen Mächte zu Gebote stehen, um zur rechten Zeit und durch angemessene Mittel zwischen Recht und Unrecht zu Gericht zu sitzen und seine verantwortlichen Werkzeuge vor die Schranken zu fordern. Von diesem Standpunkte aus betrachtet können mit Recht sowohl der zeitweilige Mißbrauch der Gewalt von Seite der Herrscher, wie die wilden Ausbrüche der Leidenschaft von Seite der Völker als Factoren erscheinen, welchen Gott ihren äußern Folgen nach in dem Plan der providentiellen Weltregierung gewissermaßen einen Platz anweist, während er sie ihrem sittlichen Charakter nach gleichzeitig als Verbrechen verurtheilt. Es unterliegt keinem Zweifel, daß in dem vorbildenden Weltgerichte der Geschichte sowohl die Völker in der Willkür ihrer Herrscher, als die Herrscher in der Auflehnung der Völker die natürliche Züchtigung für ihre Sünden, und letztere gewissermaßen ein Aequivalent für ihre eigene Auflehnung gegen die Gebote des Allerhöchsten erfahren. Es ist dieses Gesetz in der Menschheit (nicht wie sie sein soll, aber wie sie in Wirklichkeit ist) psychologisch begründet, es ist ein Gesetz der Geschichte, welches durch alle Jahrhunderte mit geringen Ausnahmen seine thatsächliche Bestätigung findet [1]. Gott, dessen Fügung dasselbe in der Geschichte zur Anwendung kommen läßt, übt dadurch Gerechtigkeit.

---

[1] „Die Empörung ist zwar rechtlich und nach christlichem Sittengebot unstatthaft; allein sie ist thatsächlich die nothwendige Folge der Tyrannei, und ist als solche thatsächliche Folge in der göttlichen Oeconomie und Weltlenkung allerdings begründet. . . . Es wird den Regenten und den Unterthanen gesagt: „„die Völker sollen sich nicht empören““, es wird ihnen aber nicht gesagt: „„die Völker werden sich nicht empören““. Im Gegentheil, so oft ein König zu seinen Unterthanen sprechen wird: „„Mein Vater hat euch mit Peitschen gezüchtigt, ich will euch mit Skorpionen züchtigen““, so werden die Völker von ihm abfallen, das ist der Lauf der Welt von jeher.“ Stahl, Staatslehre. II. 2. §. 150. S. 546 ff.

Daraus aber läßt sich ebensowenig auf die Erlaubtheit der Empörung schließen, als auf die Berechtigung tyrannischer Willkür. — „Aergernisse müssen kommen", wie der Herr ausdrücklich bemerkt; doch fügt er sogleich hinzu: „wehe aber dem Menschen, durch welchen Aergerniß kommt!" (Matth. 18, 7.) Die geschichtlich-providentielle Seite der vorliegenden Frage ist sonach von der sittlich-rechtlichen wohl zu unterscheiden.

232. In letzterer Beziehung kann die Frage ihrem practischen Inhalte nach auf folgende zurückgeführt werden: Ob wenigstens in einem äußersten Falle, wenn nämlich alle zu Gebote stehenden gesetzlichen und friedlichen Mittel erschöpft sind, und dessen ungeachtet eine offenbar tyrannische Bedrückung sich dauernd aufrecht erhält, eine gewaltsame Empörung (Rebellion) des Volkes gegen die rechtmäßige Obrigkeit christlich und naturrechtlich gerechtfertigt werden könne?

Daß ein vorübergehender oder in seinen Folgen unerheblicher Mißbrauch keine Aenderung in dem normalen Pflichtverhältniß der Unterthanen zur legitimen Obrigkeit zu begründen vermag, kann nur dem zweifelhaft sein, der sich ganz und gar auf die Lehre von dem allzeit und wesentlich souverainen Volke stellt, und entweder mit Rousseau den Begriff der Empörung selbst aufhebt, weil er sie zum normalen Zustand macht, — oder mit Locke in derselben nur ein Zurückfordern der vom Volke frei übertragenen Gewalt erkennt. Beides ist aber bereits hinlänglich ausgeschlossen. Ebensowenig bedarf die Voraussetzung einer Erörterung, daß die Anwendung gewaltsamer Mittel überhaupt in jedem andern als in einem wirklichen Nothfall verwerflich sei. Die Untersuchung kann sich also mit Recht auf den bezeichneten „äußersten Fall" beschränken.

233. Vor Allem ist hiebei der Begriff der Empörung (Rebellion) ihrem unterscheidenden Charakter gemäß festzustellen. Nicht jeder Widerstand auch gegen eine legitime Regierung ist eine Empörung. Die Empörung oder der Aufruhr, dem lateinischen Wort **Rebellio** entsprechend, schließt wesentlich und seiner Tendenz nach einen nicht bloß passiven, sondern activen, aggressiven Charakter in sich, der entweder auf die Entsetzung der mit der obrigkeitlichen Gewalt bekleideten Personen, oder den Umsturz der bestehenden Ordnung überhaupt, oder wenigstens auf die gewaltsame Unterordnung der legitimen Gewalt unter einen von Unten positiv zu octroyirenden Willen abzielt, um eine be-

stimmte Vornahme oder Unterlassung zu erzwingen[1]. — Wo dieser Charakter vorhanden ist, kann auch die mildere Bezeichnung „activer Widerstand" in der Sache selbst keinen wesentlichen Unterschied begründen.

234. In dieser ihrer eigentlichen Bedeutung genommen, ist die Empörung mit dem christlichen[2] und naturrechtlichen Princip der Unterordnung unter die rechtmäßige Obrigkeit schlechthin unvereinbar; es muß somit die gestellte Frage, auch bei Betonung all' der vorausgesetzten gravirenden Umstände, unbedenklich verneint werden.

235. Die Empörung ist und bleibt unter allen Umständen, weil ihrem Begriffe nach, eine förmliche Umkehrung der göttlichen Ordnung. Nichts kann mehr dieser Ordnung zuwider sein, als die gewaltsame Verkehrung jenes innern wesentlichen Verhältnisses, welches die Grundbedingung des Seins für jeden socialen wie physischen Organismus ist, des Verhältnisses zwischen Haupt und Gliedern. Wenn sich die Glieder die Function des Hauptes anmaßen und letzteres in die Reihe untergeordneter Glieder herabdrücken, so bedeutet das die Auflösung, die Zerstörung des Organismus. Das ist aber in der That der eigenthümliche Charakter, der an jeder wahren Empörung haftet, und wodurch sie sich von dem zuweilen berechtigten passiven Widerstand unterscheidet. Sie will, wie schon bemerkt worden, nicht bloß ein den Unterthanen zustehendes unbestreitbares Recht einfach wahren, und gegen einen unberechtigten und willkürlichen Eingriff der öffentlichen Gewalt durch Mittel aufrecht halten, die innerhalb der Grenzen dieses Rechtes selbst liegen; sie ist

---

[1] Stahl, a. a. O. §. 150, 151.

[2] Besondere Berücksichtigung verdient in dieser Beziehung die Encyclica Gregors XVI. vom 15. August 1832. „Da, wie wir vernommen haben, in verbreiteten Volksschriften gewisse Lehren in Umlauf gebracht werden, durch welche die den Fürsten schuldige Treue und Unterwürfigkeit erschüttert und die Fackel des Aufruhrs allenthalben entzündet wird, so muß mit besonderer Wachsamkeit vorgesehen werden, daß die Völker nicht dadurch irregeleitet vom rechten Wege abgezogen werden. Alle mögen wohl beachten, daß es, gemäß der Mahnung des Apostels, keine Gewalt gibt außer von Gott u. s. w. Darum machen sich diejenigen einer schreienden Verletzung göttlicher und menschlicher Rechte schuldig, welche unter den verwerflichsten Intriguen, hochverrätherisch und aufrührerisch sich von der Treue gegen ihre Fürsten loszusagen und sie selbst vom Throne zu stürzen suchen." Sodann wird diesem verbrecherischen Treiben das Beispiel der Christen der ersten Jahrhunderte gegenübergestellt, welche „ungeachtet der grausamsten Verfolgung", der sie preisgegeben waren, dennoch, sich erinnernd der „christlichen Vorschriften", unter den größten Opfern standhaft den Kaisern die Treue bewahrten, ohne je, gestützt auf ihre Anzahl und Macht, sich gegen dieselben mit den Waffen in der Hand zu erheben u. s. w.

auch nicht eine bloße auf dieses Recht gestützte Weigerung, dem unberechtigten Ansinnen der Obrigkeit in einem bestimmten Falle Folge zu leisten, ohne den Gehorsam überhaupt zu kündigen; sie ist wesentlich ein Hinausgreifen über die Sphäre des eigenen Rechtes, und ein offensives Eingreifen in die Sphäre der öffentlichen Gewalt von Seite derer, über welche sie als ein göttliches Recht gesetzt ist. Das im gesellschaftlichen Organismus nach Gottes Ordnung Untergeordnete setzt sich selbst als angemaßte Auctorität gegen die rechtmäßige von Gott übergeordnete Auctorität, in der Absicht, diese gewaltsam unterzuordnen. Die rebellische Menge ist nicht bloß Partei im Proceß gegen die Obrigkeit, sie macht sich ohne Mandat und ohne Competenz mit Gewalt zum obersten Richter und übernimmt zugleich die Vollziehung ihres Spruches. Darin eben liegt das Naturwidrige, das Verwerfliche der Empörung, darin die Umkehrung der göttlichen Ordnung [1].

236. An diesem entscheidenden Charakter kann auch der Umstand nichts ändern, daß die Empörung vielleicht von der überwiegenden Mehrheit des Volkes oder sozusagen von dem ganzen Volke ausgeht [2]. Selbst in diesem Falle könnte nur dann die bezeichnete Unordnung als nicht vorhanden erscheinen, wenn das Volk nicht nur als ursprünglicher, natürlicher Vermittler, sondern überdieß als der eigentliche und wirkliche Träger der Gewalt angesehen, oder wenigstens ein freies Vertragsverhältniß vorausgesetzt würde, vermöge dessen das Volk die Gewalt als die Seinige dem gegenwärtigen Subjecte derselben unter Vorbehalt des beliebigen Widerrufes übertragen hätte. Diese Annahme ist aber, wie aus den obigen Erörterungen erhellt, nicht einmal bei republikanischer Regierungsform zulässig, sie wäre in Wirklichkeit die permanent erklärte Unordnung und Anarchie. Auch in der rechtlich bestehenden demokratischen Verfassungsform, also in der Voraussetzung, daß die legitime Gewalt wirklich beim Volke ruht, ist die legitime Bethätigung dieser Gewalt durchaus an gesetzliche Formen geknüpft, damit das Volk als Souverain zu handeln vermöge. Die Empörung des Volkes als des Inbegriffs von Unterthanen oder der Menge bleibt

---

[1] Gerdil, De princip. civ. p. 26. — Walter, Naturrecht und Politik. §. 360. Stahl, a. a. O. §. 150. Vgl. Taparelli, a. a. O. I. n. 1004 ff.

[2] Der hl. Alphons von Liguori bekämpft deshalb mit Recht das Princip: „daß ein Monarch, wenn er die Gewalt mißbrauche, von der ganzen Nation rechtmäßig gerichtet werden könne", als ein falsches und höchst verderbliches. Homo apost. tract. 8. n. 13.

also auch hier eine Umkehrung der Ordnung, welche gewaltsam den nach göttlichem Willen übergeordneten Factor der Gesellschaft dem, der untergeordnet sein soll, unterwirft. Umsoweniger also kann in jeder anderen Staatsverfassung, wo die Gewalt in keiner Weise rechtlich beim Volke ruht, die Empörung aus dem Grunde als eine mit der Ordnung vereinbare Handlung betrachtet werden, weil die Masse der Unterthanen sich daran betheiligt. Ja es ist vielmehr gerade dieser Umstand, der sie in einer Beziehung noch verwerflicher erscheinen läßt. Je größer die Uebereinstimmung des Volkes gegenüber den Ausschreitungen der Obrigkeit ist, desto unfehlbarer werden gesetzliche Mittel, zumal die bloße Weigerung einer activen Theilnahme, vollkommen genügen, jene unmöglich zu machen, desto mehr wird also die Anwendung von Gewaltmaßregeln den Charakter gemeiner Leidenschaft und Rache tragen, der auch nicht einmal der Scheingrund einer nothgedrungenen Abwehr zur Seite steht.

237. Das Natur- und Ordnungswidrige der Empörung ist also keineswegs das Ergebniß besonderer begleitenden Umstände; es ist von dem Wesen jeder wahren Empörung unzertrennlich. Auch das sittliche Verdammungsurtheil, das sie trifft, ist folglich ein unbedingtes. Keine Rücksicht auf Nutzen und glückliche Folgen kann dasselbe an sich entkräften, auch dann nicht, wenn letztere ganz zuverlässig und verbürgt wären. Ein an sich unsittliches und rechtswidriges Mittel wird darum weder sittlich noch rechtlich, weil es thatsächlich zur Erreichung eines berechtigten Zweckes, zur Abwendung eines socialen Uebels geeignet scheint. Dieser Annahme widerspricht aber zudem die Wirklichkeit. Mag die Empörung der Völker auch zuweilen in der Hand Gottes, der sie zuläßt, ein geeignetes Mittel für die unerforschlichen Ziele der göttlichen Vorsehung sein: in der Hand des Menschen ist sie weder ein sittliches noch ein thatsächlich geeignetes Heilmittel gegen die Uebel der Gesellschaft, sie ist ihrer Natur nach vielmehr eine Vermehrung derselben.

238. Die einzig mögliche sittliche und zugleich geeignete und wirksame Reaction gegen die Unordnung und das Unrecht ist die Ordnung und das Recht. Eine Verletzung der gesellschaftlichen Ordnung durch eine andere viel größere überwinden, ein Unrecht durch ein anderes noch schwereres sühnen wollen, das widerstreitet nicht weniger dem Gesetze der Zweckmäßigkeit, als dem Sittengesetz. Eine erdrückende Tyrannei, vorausgesetzt, daß sie nicht eine bloß eingebildete sei, ist unstreitig ein großes Uebel, zu dessen Beseitigung ein ermüdetes Volk zu den schwer-

sten Opfern sich bereit findet. Allein dieses Uebel ist immerhin noch heilbar; es ist eine schmerzliche Krankheit im Socialorganismus, jedoch an sich tödtlich ist es nicht. Die Empörung aber, als ein befugtes Mittel der Selbsthilfe der Menge einmal anheimgegeben, ist ein peinliches und seiner Natur nach tödtliches Uebel zugleich. Dieser tödtliche Charakter besteht eben in der totalen Umkehrung der innern Wesensordnung des Socialkörpers, in der principiellen Aufhebung der Grundlage, auf welcher das gesammtpersönliche Sein des letztern beruht. Wenn daher der Mißbrauch der Gewalt von Seite der Obrigkeit die Lebensfunctionen zeitweilig stört und beschädigt, so ist die Revolution andererseits ein Attentat auf das Lebensprincip selbst und insofern der Tod der Gesellschaft.

239. Man wende nicht ein, daß auch der Umsturz der öffentlichen Ordnung ein vorübergehendes Uebel sei, welches bald wieder dem geordneten Zustande Platz mache. Das ist, obwohl auch so nicht ohne Ausnahmen, nur dann wahr, wenn der Umsturz in der öffentlichen Meinung als ein Verbrechen angesehen wird. In diesem Falle wird er zwar immer, wenigstens vorübergehend, große Verwirrung und meistens große Verwüstung anrichten; so lange er jedoch für sich kein Princip in Anspruch nimmt, wird er in der Regel bald der heilenden Reaction des sittlichen Bewußtseins weichen. Er gleicht dann dem zufälligen blinden Ausbruch einer menschlichen Leidenschaft, die sich von selbst legt, sobald das ruhige Bewußtsein der Vernunft die Oberhand gewinnt. Aber man zerstöre in dem Menschen die Macht des Gewissens, man bringe in dem menschlichen Herzen gegenüber den Ansprüchen der Leidenschaft die Stimme des Glaubens und der Sittlichkeit zum Schweigen, man gebe der Leidenschaft irgend eine principielle Berechtigung — und man wird erfahren, daß ihr zerstörender Einfluß nicht mehr ein vorübergehender, sondern ein permanenter, daß er die Entmenschung des Individuums ist. Ebenso permanent und unheilbar wäre die zersetzende Wirkung der Revolution auf die bürgerliche Gesellschaft, wenn ihr einmal eine principielle sittliche Gutheißung zur Seite stände. Unser Jahrhundert ist wahrlich nicht arm an Erfahrung in diesem Punkt. Man hat sich gewöhnt, die Revolution als ein politisches Spielzeug zu gebrauchen, und sie ist eine gesetzgebende Macht geworden. Ganz natürlich; — denn an dem Tage, an dem man die materielle Thatsache als Recht, den Erfolg als den Beweis des Rechtes öffentlich in Wort und Schrift, ja von Thronen herab proclamirte, hat man auch für alle

Zukunft die Throne und jede bestehende Ordnung für provisorisch erklärt.

240. Diese verderbliche Wirkung der legalisirten Empörung läßt sich auch dadurch nicht umgehen, daß man sie theoretisch auf gewisse extreme Fälle beschränkt. Ist einmal die Berechtigung derselben unter was immer für einem Vorbehalt ausgesprochen, so entzieht sich die practische Anwendung des Princips jeder Controle und jedem Maßstab. Das entscheidende Urtheil über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der angeblich genügenden Gründe bleibt der leidenschaftlich erregten Menge oder der Parteileidenschaft ihrer Führer überlassen. Hat aber der in Bewegung gesetzte Strom einmal die sichern Schranken der Gesetzlichkeit durchbrochen, so steht es nicht mehr in der Macht eines sterblichen Willens, zu bestimmen: bis hieher und nicht weiter.

241. Es ist überhaupt dieser verhängnißvolle Umstand, der die Empörung in der concreten Wirklichkeit fast nothwendig zu einer blinden und gesetzlosen Macht gestaltet, bei der sittlichen Beurtheilung eines so abnormen Mittels nicht gering anzuschlagen. Abgesehen von der Ordnungswidrigkeit, die wesentlich an ihm haftet, und von dem naturgemäß damit verbundenen Unheil der Gesellschaft, liegt in den meisten Fällen hierin allein schon ein genügendes Motiv zu dessen Verwerfung. Gesetzt nämlich, es wäre ein derartiges Unternehmen an sich und grundsätzlich nicht ungerechtfertigt, so bliebe seine practische Berechtigung gegenüber der Verantwortlichkeit für dessen äußere Folgen immer noch sehr in Frage gestellt. Zunächst sind die Aussichten auf günstigen Erfolg meistens nichts weniger als gesichert, im Falle des Mißlingens aber der Ruin vielleicht von Tausenden um so gewisser. In beiden Fällen aber ist zum voraus die Verantwortung für ganz unberechenbare Folgen, möglicherweise für namenlose Gräuel eines blutigen Bürgerkrieges und einer dauernden Anarchie zu übernehmen. Es ließe sich daher auch von dieser Seite mit dem Begriffe der moralischen Weltordnung Gottes schwerlich vereinigen, anzunehmen, daß ein seiner Natur nach so ungemessenes, so unbestimmbares, gesetz- und schrankenloses Gewaltmittel der Selbsthilfe als ein berechtigtes, also durch göttliche Ermächtigung sanctionirtes gegenüber der gleichfalls mit göttlichem Recht bekleideten Obrigkeit in die Hand der Unterthanen gelegt sei.

242. Wenn also der Papst es für unerlaubt erklärt, „den rechtmäßigen Fürsten den Gehorsam zu verweigern oder gar aufrührerisch sich gegen sie zu erheben", so hat er zugleich mit der christlichen

Sittenlehre einen unter allen Umständen unantastbaren Grundsatz des gesunden Naturrechts verkündet.

243. Von diesem verwerflichen Ungehorsam und von der Empörung ist jedoch die gesetzliche und geordnete Rechtsbehauptung der Unterthanen gegen einen notorisch ungerechten Eingriff der öffentlichen Gewalt wohl zu unterscheiden. Es wäre eben so ungereimt, als dem Geist des christlichen Staates zuwider, der Obrigkeit die Gesammtheit der Unterthanen wie eine stumme, rechtlose Heerde gegenüberstellen zu wollen. Haben aber letztere der obrigkeitlichen Gewalt gegenüber bestimmte und selbst unveräußerliche Rechte, so muß ihnen auch gestattet sein, dieselben zu wahren und durch alle sittlichen und rechtlichen (kein wirkliches Recht verletzende) Mittel zu schützen und aufrecht zu erhalten. Es ist dieses Princip in seiner Allgemeinheit unantastbar. Es in Zweifel ziehen, hieße den Begriff nicht nur des Rechtes überhaupt, sondern auch der persönlichen, zumal der christlichen Würde des Menschen verleugnen, es hieße das in bestimmte Grenzen gefaßte göttliche Recht der Obrigkeit mit der absoluten Willkür verwechseln [1]. Auch ist dieses Rechtsverhältniß zwischen Obrigkeit und Unterthanen an sich betrachtet weder das Ergebniß eines Vertrages, noch sonst einer positiven Bestimmung. Es ist wesentlich in der Natur des Menschen und der bürgerlichen Gesellschaft begründet, durch dasselbe ewige Gesetz sanctionirt, welches über der Obrigkeit und über den Unterthanen steht, und welches einerseits das Recht zu befehlen gibt, andererseits die Pflicht zu gehorchen auferlegt [2]. Es umfaßt im wahren Sinne des Wortes die menschheitlichen Grundrechte, welche möglicherweise durch hin-

---

[1] Civiltà catt. 1863. V. v. VIII. p. 28.

[2] Hierauf Bezug nehmend sagt Audisius (Juris nat. et gent. fund. l. III tit. 4. §. 2.): „Der Herrscher ist kein Gott, sondern Gottes Diener, dessen Vollmacht nach göttlichem Recht nicht über die Grenzen einer gerechten Verwaltung hinausreicht. Denn das Gesetz ist nicht, wie es einem Rousseau beliebte, „„der Gesammtwille““, sondern „„eine Vernunftordnung zum allgemeinen Wohl (quaedam rationis ordinatio ad bonum commune), von dem, welchem die Sorge für das Gemeinwesen anvertraut ist, zur Beachtung promulgirt (ab eo qui curam habet communitatis promulgata““. S. Thom. I. II. q. 90. a. 4.) Daher wird beigefügt: „„Widrigenfalls wäre der Wille des Herrschers (welches immer die Regierungsform sei) eher eine Ungerechtigkeit (iniquitas), als ein Gesetz.““ (ibid. a. 1.) Dasselbe göttliche Recht nämlich, welches die Gewalt verleiht, zieht derselben auch ihre Grenzen, innerhalb deren allein sie rechtskräftig wirken kann: und darin liegt eine Bürgschaft zum Schutze der Freiheit, die mehr werth ist, als alle menschlichen Verfassungsclauseln.“ — Vgl. v. Moy de Sons, Philosophie des Rechts. II. § 15 und 20.

zukommende positive Vertragsbestimmungen, durch besondere Fundamentalgesetze und Verfassungen näher bestimmt und angewandt, nie aber durch letztere aufgehoben oder außer Kraft gesetzt werden können. Nur nach seiner practischen Seite hin und bezüglich seiner Anwendung bedarf der hier ausgesprochene anerkannte Grundsatz einer nähern Erörterung. Es fragt sich: Welches sind die sittlichen und rechtlichen Grenzen einer legitimen Rechtsbehauptung der Unterthanen gegen die rechtmäßige Obrigkeit? —

244. Die gesammte Rechtswissenschaft stimmt darin überein, daß ein passiver Widerstand gegen eine offenbar unbefugte und ungerechte Zumuthung an sich diese Grenzen keineswegs überschreite. Der passive Widerstand ist weder eine Berufung an die Gewalt, noch eine Kündigung des der Obrigkeit schuldigen Gehorsams, er ist vielmehr die Berufung an das Recht und an das Gewissen. Er besteht einfach in der entschiedenen und beharrlichen Protestation gegen eine ungerechte Vergewaltigung, und in der thatsächlichen Weigerung, derselben Folge zu leisten. Die berechtigte Anwendung desselben setzt indessen drei Dinge voraus: erstens eine unzweifelhafte Ueberschreitung der Befugnisse von Seite der Staatsgewalt, zweitens die constatirte Erfolglosigkeit der auf verfassungsmäßigem Wege erhobenen Vorstellungen, drittens endlich, daß bei aller Entschiedenheit des Protestes gegen das Unrecht, ebenso entschieden die volle Bereitwilligkeit des Gehorsams innerhalb der Schranken des Rechts und die der Obrigkeit allezeit schuldige Ehrfurcht bewahrt werde. Offenbar ist hierin weder eine Störung der göttlichen Ordnung, noch überhaupt die Verletzung einer Unterthanenpflicht zu erkennen, da sich die Pflicht zu gehorchen nicht weiter erstrecken kann als das Recht zu befehlen[1]. Ja es ist diese Art Widerstand zuweilen nicht nur berechtigt, sondern geradezu als Gewissenspflicht geboten. Dieser Fall träte ein, so oft die Wichtigkeit der durch den Mißbrauch der Ge-

---

[1] Der Einzelne ist jedoch unter Umständen [„non, nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem". S. Th. I. II. q. 96. a. 4.] auch einem das Recht überschreitenden, aber formell bestehenden obrigkeitlichen Befehl Beachtung schuldig, so lang dessen Vollziehung mit keiner offenbaren Gewissenspflicht collidirt; und zwar in diesem Falle nicht aus Anerkennung eines Rechtes, das nicht existirt, sondern aus der allgemeinen Pflicht der Ehrfurcht vor der obrigkeitlichen Gewalt und der öffentlichen Ordnung, d. h. soweit es zur Vermeidung von Aergerniß oder Störung der Ordnung erforderlich ist. Sieh Absatz 78. Dazu S. Thom. l. c. a. 4. ad 3. — Vgl. Taparelli, Naturrecht. II. n. 1002.

walt bedrohten Rechte deren Aufrechthaltung zur strengen Pflicht machte, wie z. B. wo es sich um die höchsten und unveräußerlichen Güter der Menschheit, Religion, sittliche Würde u. s. w. handelte, oder wo die Zumuthung der Obrigkeit einer unzweifelhaften religiösen oder sittlichen Pflicht zuwider liefe [1].

245. Der passive Widerstand wäre, wenn er allgemein in der bezeichneten Weise zur Anwendung käme, unstreitig das geeignetste und in allen Fällen vollkommen ausreichende Mittel, um ohne Gewaltmaßregel tyrannische Willkür geradezu unmöglich zu machen. Nur dadurch wird diese möglich, daß ein verhältnißmäßig großer Theil der Unterthanen selbst sich pflichtvergessen als deren bereitwillige Werkzeuge brauchen läßt. Diesem Umstande allein ist es ferner beizumessen, wenn möglicherweise auch aus dem passiven Widerstand ohne Absicht der Betheiligten zuweilen ein Bürgerkrieg oder ein Krieg zwischen Volk und Obrigkeit hervorgehen kann, dessen weiterer Verlauf sich jeder Berechnung entzieht. Die Wirklichkeit respectirt überhaupt selten die theoretischen Grenzpfähle, und die Geschichte hat uns mehr als ein Beispiel dieser Art verzeichnet, wo der ursprünglich rein passive Widerstand von äußern Ereignissen und unbewachten Leidenschaften durchkreuzt oder herausgefordert, aus der festen Stellung des würdevollen Protestes allmählich auf die abschüssige Bahn der bewaffneten Abwehr und endlich des offenen activen Widerstandes hinübergedrängt wurde. Allein wer möchte darum den passiven Widerstand selbst, vorausgesetzt, daß er übrigens begründet war, für beklagenswerthe Folgen zur Verantwortung ziehen, die er weder beabsichtigt noch durch sich veranlaßt hat? Nach dem Urtheil der Vernunft und der Geschichte würde in diesem Falle der Hauptantheil an der Verantwortlichkeit dem ungerechten Angriffe zur Last fallen; der volle sittliche Maßstab der wahren Empörung fände jedenfalls keine Anwendung. Ueberhaupt ist es leichter, in dieser Frage theoretische Principien aufzustellen, als den sittlichen Werth geschichtlicher Ereignisse streng nach denselben zu beurtheilen. In der geschichtlichen Wirklichkeit pflegen sich äußere, unvorhergesehene Umstände und scheinbare Zufälligkeiten, die aber in der That das Eingreifen einer höhern Vorsehung bekunden, so vielfach zu durchkreuzen, daß man nicht selten darin beinahe mehr ein

[1] S. Thom. Summ. theol. I. II. q. 96. a. 4. II. II. q. 60. a. 5. — Bellarmin, Controvers. t. I. De Rom. Pontif. II. 29: „Licet resistere invadenti animas etc. — Suarez, de leg. l. 9. — Audisius, l. c. — Walter, Naturrecht und Politik. §. 358, 359. — Taparelli, Naturrecht. II. 1000 ff.

göttliches Walten, als eine mit Absicht unternommene freie That zu erkennen geneigt ist, ob auch die Thatsache in ihrer Gesammtheit als Ergebniß aus vielen freien Thaten hervorging. Jedenfalls lassen sich nicht alle Volkserhebungen, welche die Geschichte verzeichnet hat, nach demselben sittlichen Maßstab beurtheilen, nach welchem die revolutionären Verschwörungen, die durch künstliche Agitation, durch alle Mittel der Lüge, der Verleumdung und des Verrathes hervorgerufenen Insurrectionen neuerer Zeit[1], welche der Ausfluß einer formellen und bewußten Revolutionstheorie sind, beurtheilt werden müssen.

246. Die Zulässigkeit des passiven Widerstandes unter den erwähnten Bedingungen ist, wie bereits bemerkt worden, an sich naturrechtlich begründet und setzt kein anderes als das natürlich gebotene Rechtsverhältniß zwischen Obrigkeit und Unterthanen voraus. Das hindert jedoch keineswegs, daß da, wo ein Volk geschichtlich und rechtlich in der Lage war, sich frei zu constituiren und sich eine Dynastie zu wählen, auf Grund jenes Verhältnisses überdieß ein besonderes *positives Vertragsverhältniß* bestehen kann, zu dem Zwecke, einem möglichen Mißbrauch der Gewalt gegenüber die Rechte der Unterthanen zu garantiren. Vorausgesetzt, daß dergleichen Vertragsbestimmnngen, die zwischen dem Gewählten und den Wählern feierlich verabredet und zum Fundamentalgesetz des Staates erhoben worden, der wesentlichen göttlichen Ordnung im Staate nicht zuwiderlaufen, sondern letztere ungeschmälert anerkennen, bilden dieselben als solche ohne Zweifel eine öffentlich bestehende Rechtsbasis, auf welche beide contrahirenden Parteien sich berufen dürfen, um ihre Rechtsansprüche geltend zu machen. Von *positiver* Seite ist es daher möglich, daß zuweilen ein Volk gegen die Willkür der Gewalt eine noch bestimmtere und wirksamere rechtliche Stellung als die obenerwähnte in Anspruch nehmen kann, ohne sich einer strafbaren Widersetzlichkeit gegen die legitime Obrigkeit schuldig zu machen. Selbstverständlich darf das Vorhandensein dieser *positiven* Rechtsbasis nicht willkürlich unterstellt, sondern muß als geschichtliche Thatsache erwiesen sein. Wo dieß nicht der Fall, gilt einfach das naturrechtliche Verhältniß.

247. Es fehlt nicht an Beispielen solcher Fundamentalgesetze, an deren gewissenhafte Beobachtung von Seite des Fürsten schlechthin der rechtmäßige Besitz der Gewalt vertragsmäßig geknüpft war, und welche

---

[1] Vgl. **Crétineau-Joly, L'Église Romaine en face de la Révolution. Paris. 1860.**

in diesem Sinne vom Herrscher bei oder nach Uebernahme der Regierung beschworen wurden [1]. — Trat der Fall einer notorischen Verletzung derselben ein, so konnte der Träger der Gewalt durch die versammelten Stände oder durch ein im Fundamentalgesetz vorgesehenes Schiedsgericht der Krone verlustig erklärt werden. Es war dieß keine Empörung, sondern einfach ein Rechtsspruch, oder vielmehr nur die Constatirung der Thatsache, durch welche der objectiv in dem beiderseits anerkannten und beschworenen Gesetz schon vorhandene Rechtsspruch zur Anwendung kam. Es war eine Verzichtleistung von Seite des Herrschers selbst für diesen Fall zum voraus feierlich ausgesprochen [2]. Eben darum ließ sich hierin auch keine wirkliche Unterordnung der rechtmäßigen Obrigkeit unter den Willen des Volkes, noch ein von letzterem angemaßtes Gericht über seinen Herrscher erkennen [3].

248. Es lag auch practisch nichts Bedenkliches darin, wenigstens so lange das gemeinsame christliche Bewußtsein Regierte und Regierende unter dem höhern Gesetz des Evangeliums vereinigte und, ungeachtet der freien und particularistischen Bewegung der Einzelnen, durch die innere centralisirende Macht des Glaubens gleichwohl zu einem großen christlichen Gesammtkörper zusammenfaßte. Das Bedürfniß einer absoluten Fürstengewalt konnte sich im Interesse der Ordnung um so weniger fühlbar machen, als dem Fürsten wie den Unterthanen der Recurs an eine höhere Stelle offen stand, welche gleichzeitig die Bürgschaft der Ordnung und der Freiheit in sich vereinigte. Diese Bürgschaft ruhte in der eminent christlichen Idee, oder, wenn man will, in dem freilich

---

[1] Sehr weit gehende Vertragsverhältnisse dieser Art, auch solche, welche mit dem Wesen der öffentlichen Auctorität und ihrer naturrechtlich geforderten Beziehung zur Gesellschaft kaum vereinbar scheinen, werden erwähnt von C. L. von Haller, Restauration der Staatswissenschaft. Winterthur. 1820. II. S. 459 ff. — Sehr bezeichnend ist jedoch, daß sämmtliche älteren Formeln des Krönungseides bis auf Napoleon I. nur Gott gegenüber die Verpflichtung des Monarchen betonen. A. a. O. S. 380 ff.

[2] S. Thom. De regim. princ. l. I. c. 6. — **Audisius**, Juris nat. et gent. fundamenta. l. III. tit. 4. §. 12. — **Zallinger**, Inst. Juris nat. l. III. §. 210. (tom. I. p. 326.)

[3] Luther, auf dessen Zeugniß Stahl (Staatslehre §. 150. S. 542. Heidelberg. 1856) sich mit Vorliebe beruft, ist uns in sittlichen Entscheidungen überhaupt, und im Besondern in dieser Frage für die entgegengesetzte Ansicht keine maßgebende Auctorität. Bekanntlich hat ihn die Rücksicht auf den Fortgang des neuen Evangeliums hierin in manche Widersprüche verwickelt. Vgl. Walter, Naturrecht und Politik. §. 360. Note 7.

nie verwirklichten, aber doch das Bewußtsein beherrschenden Ideal, daß der christliche Kaiser im engen Anschluß an den Stellvertreter Christi auf Erden als starker Hort der Gerechtigkeit zwischen den christlichen Fürsten und den christlichen Völkern stand, berufen, die Rechte und die Sicherheit Aller zu schirmen. Der Untergang dieser Idee ist es, welcher die weltgeschichtliche Mission der Kirche für wahre Freiheit und den Frieden der Völker auch in zeitlicher Hinsicht theilweise lähmte, und eben dadurch abwechselnd der Despotie und der Revolution, und mit ihnen allem socialen Unheil Thür und Thor öffnete.

249. Es ist kaum denkbar, daß der hiemit bezeichnete Weg der gesetzlichen Ordnung und des Rechts, welcher, wie die Erfahrung lehrt, auch der Weg des göttlichen Segens ist, nicht vollkommen genüge, um die wohlverstandenen Rechte des Volkes gegen eine wirkliche tyrannische Unterdrückung allezeit wirksam zu schützen [1], zumal wenn das Volk selbst nicht pflichtvergessen in seiner Mehrheit oder mit seinen besten Kräften zu seiner eigenen Knechtschaft mitwirkt. Sollte dessen ungeachtet in irgend einem seltenen Fall alle gesetzliche Kraftanstrengung sich bereits erschöpft haben, ohne dem Ziele näher gerückt zu sein, so weiß der heilige Thomas noch ein weiteres Mittel, welches sich um so mehr zur Anwendung empfiehlt, als es eine göttliche Verheißung des Erfolges für sich hat. „Wenn", sagt er, „gar keine Aussicht auf menschliche Hülfe gegen einen Tyrannen übrig bleibt, so soll man zu Gott, dem Könige Aller, der ein Helfer ist zur rechten Zeit in der Noth, seine Zuflucht nehmen. In seiner Macht steht es, die Hartherzigkeit der Tyrannen in Milde umzuwandeln, gemäß dem Spruche Salomons (21): „„Das Herz des Königs ist in der Hand des Herrn, auf Alles, wohin er will, neiget er es hin."" — Die Tyrannen aber, die er dieser Umwandlung nicht würdig hält, kann er hinwegnehmen oder in den Staub erniedrigen, gemäß dem Ausspruche des Weisen (Ecclcus. 10): „„Gott stürzte die Throne stolzer Fürsten und setzte milde Herrscher an ihre Stelle"". . . . Denn seine Hand ist nicht verkürzt, daß er sein Volk nicht befreien könne von seinen Tyrannen. Er verheißt seinem Volke durch Isaias, er werde ihm Ruhe geben von den Leiden, der Schmach und der harten

---

[1] „Der passive Widerstand, würdige beharrliche Remonstrationen, männliche Duldung und Ausdauer, sind die Waffen, in deren Gebrauch gegen eine ungerechte Regierung ein Volk seinen Rechtssinn und seine politische Reife zu bewähren hat, und welche es, wenn auch langsamer, doch sicherer zum Ziele führen." Walter, Naturrecht und Politik. §. 360.

Knechtschaft, unter der es vorher geseufzt, und durch Ezechiel (34) sagt er: „„Ich werde meine Heerde retten aus ihrem Rachen““ — nämlich der Hirten, die sich selbst weiden. Allein damit das Volk diese Wohlthat von Gott verdiene, muß es von seinen Sünden ablassen, weil es durch göttliche Zulassung zur Strafe der Sünde geschieht, daß die Gottlosen zur Herrschaft gelangen... Zuerst also tilge man die Sündenschuld, damit die Geißel der Tyrannei aufhöre“ [1].

250. Dieser Rath des hl. Lehrers enthält unstreitig die wahre und practisch auch die einzig mögliche Lösung der vorliegenden Frage. Wenn daher die christliche Wissenschaft, bei aller Verurtheilung jeder Empörung und bei allem Festhalten an den gesetzlichen und rechtlichen Schranken der Ordnung, dessen ungeachtet theilweise noch eine weitere Lösung an der Hand rechtswissenschaftlicher Deductionen versuchte, so wurde sie hierin mehr von einem theoretisch-wissenschaftlichen als von einem practischen Interesse geleitet; und man ging dabei mit jener Unbefangenheit zu Werk, welche dem wissenschaftlichen Ernste und der Lauterkeit der Bestrebungen eigen ist. Man hat es von gewissen Seiten Bellarmin und Andern aus den ältern katholischen Theologen sehr übel genommen, daß sie im Anschluß an ihre Auffassung von dem concreten Ursprung der öffentlichen Gewalt und auf Stellen des hl. Thomas sich stützend [2], die Frage stellten: ob nicht gewisse Fälle des Mißbrauchs der Gewalt denkbar seien, in denen die Gewalt selbst naturrechtlich als eo ipso nicht mehr vorhanden erscheinen müsse? — Sie glaubten die Frage wissenschaftlich bejahen zu dürfen, mit der nöthigen Vorsicht jedoch, daß sie die vorausgesetzten Bedingungen, die sachlichen sowohl wie die formellen möglichst genau bestimmten — Bedingungen, welche sich alle auf den dringlichen Fall der Selbsterhaltung einer ganzen Nation gegenüber der Antastung der höchsten Güter eines Volkes, vorab der Religion, von Seite einer wesentlich und habituell tyrannisch gewordenen Regierung zurückführen lassen [3]. Wenn die Nation sich in ihrer Gesammtheit und mit Würde einer solchen Gewalt entzöge, so wäre das nach ihnen keine Empörung (eine solche wird unter allen Umständen verworfen), sondern ein Act nothgedrungener Selbsterhaltung gegen eine Prätension, welche der rechtmäßigen Gewalt durch

---

[1] De regim. princ. I. 6.
[2] De regim. princ. I. 6. Summ. II. II. q. 42. a. 2. ad 3.
[3] Vgl. Civiltà catt. S. V. vol. VIII. p. 24—31.

die wesentliche und habituelle Verkehrung ihres ganzen Zweckes bereits verlustig geworden [1].

251. Man mag immerhin von den Begriffen des heutigen Staatsrechts ausgehend seine Bedenken tragen, dieser Ansicht beizutreten; aber nichts kann dazu berechtigen, dieselbe theoretisch oder practisch den Revolutionstheorien [2] beizuzählen und sie von jener des J. 1789 ungefähr nur dadurch zu unterscheiden, daß man sie eine papistische (von den „Vertretern des Papalsystems" ausgehende) oder eine „jesuitische" [3] nennt. In den conservativ-protestantischen Kreisen, denen diese Anklage entstammt und wo man nicht selten der Neigung begegnet, die katholische Wissenschaft der verflossenen Jahrhunderte überhaupt, so weit sie sich auf diesen Gegenstand bezieht, ungefähr wie eine Schule und Propaganda der Empörung darzustellen, hätte man, um nicht ungerecht zu sein, vor Allem den Maßstab der Zeitverhältnisse anlegen müssen, welche den einzig richtigen Commentar zu den staatsrechtlichen Lehren der christlichen Vorzeit enthalten, auch die spätere Scholastik mit einbegriffen, welche im Princip noch immer das Mittelalter des hl. Thomas zur Unterlage hatte. Zu diesen Verhältnissen rechnet Walter namentlich „die Eindrücke des damaligen (mittelalterlichen) Staatsrechtes, welches den Reichsständen in gewissen Fällen gewaltsamen Widerstand oder, wie beim Kaiser, sogar die Entsetzung vom Reiche gestattete. Auch hätte jene Zeit für diese Verhältnisse einen ganz andern Maßstab dadurch gehabt, daß der Kirchenbann den bürgerlichen Gehorsam lösen, und der Papst als Wächter des christlichen Gesetzes und der öffentlichen Moral gegen ungerechte Fürsten angerufen werden konnte [4]". Unter solchen Anschauungen war es namentlich weniger undenkbar, als es unter den gegenwärtigen Verhältnissen erscheinen muß, ausnahmsweise auch außer der Verbindung mit dem ordentlichen Träger der Gewalt eine moralisch geordnete Volkseinheit, ein beschluß- und handlungsfähiges Subject anzunehmen, ohne dadurch der Anarchie Raum zu geben.

---

[1] Bellarmin, De Rom. Pontif. l. II. c. 17; l. V. c. 7. — Suarez, Defensio fidei cath. adv. angl. sectae errores. l. III. c. 3. — Bianchi, Della potestà et della polizia della Chiesa. l. §. 4. — Vgl. oben S. 155. Anmerk. 2.

[2] Vgl. Stahl, Staatslehre. §. 152. S. 553. und Geschichte der Rechtsphilos. III. Bch. V. Absch. 1. K. S. 297 ff.

[3] Daß diese „jesuitische" Wissenschaft schon drei Jahrhunderte bestand, bevor es Jesuiten gab, ist offenbar nur ein Nebenumstand, der weiter keine Beachtung verdient.

[4] Naturrecht und Politik. §. 361.

252. Jedenfalls aber hatte die Ansicht jener katholischen Theologen nichts Gefährliches, weder für die Völker, noch für die Fürsten und die öffentliche Ordnung an sich. Hätte andererseits die protestantische Wissenschaft, von Luther angefangen, allezeit dieselbe unerschütterliche Achtung vor jedem göttlichen Rechte und jeder göttlichen Ordnung, auf dem geistlichen wie auf dem weltlichen Gebiete, an den Tag gelegt, deren sich die ganze scholastische und ultramontane Wissenschaft rühmen darf; hätte dieselbe namentlich den Charakter einer wahrhaft „freien Wissenschaft" stets ebensowohl gewahrt, und wäre sie ebenso unabhängig und freimüthig nach Oben wie nach Unten für das Recht eingestanden, zumal für die berechtigte Freiheit der christlichen Völker gegen die Anmaßungen des Absolutismus, wie dieß die ultramontane katholische Theologie gethan: — so wäre unser Zeitalter der Revolutionen und noch manches Andere, was gegenwärtig durch die Macht der Logik zur Wirklichkeit geworden ist, unmöglich geblieben.

253. Wenn man dessen ungeachtet von dieser Seite zu einem strengen Urtheil sich berechtigt glaubte, so erforderte die Billigkeit, daß man hiebei wenigstens nicht ein doppeltes Maß, je nach der Inspiration des confessionellen Parteistandpunktes, in Anwendung brachte. Was soll man aber dazu sagen, wenn man in demselben Athemzuge, in welchem man die Ansicht des römischen Cardinals als unchristlich verurtheilt, die Ausnahmslehre des hochkirchlich-protestantischen Conservatismus in England als eine solche rechtfertigt, die „sich auf dem Boden christlicher Principien befinde", — als eine bloße „Schattirung innerhalb der wahren christlichen Lehre von der Unerlaubtheit der Empörung" [1]. Und doch wurde hier von den einflußreichsten Staatsmännern, zu denen auch der berühmte Burke gehörte, die Erlaubtheit der Empörung als Ausnahme für äußerste Nothfälle behauptet; freilich erst nach der Entthronung Jakobs II., zu deren Rechtfertigung man einer solchen Wendung bedurfte. — Man muß zugeben, daß hier allerdings ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen diesem „christlichen" Auskunftsmittel und der Lehre Bellarmins besteht, der aber gewiß nicht zu Gunsten des erstern in die Wagschale fällt. Während nämlich der römische Theologe dem Verbote der Empörung jenen absoluten und unbeugsamen Charakter, der jedem natürlich-sittlichen Verbote zukommt, theoretisch und practisch vollkommen gewahrt hat, wird gegnerischerseits eben dieses an

---

[1] Stahl, Staatslehre. §. 153. S. 554 ff.

sich absolute Verbot einer Accommodation, einer Ausnahme unterworfen. Nach katholischen Begriffen aber über „den Boden christlicher Principien“ und über „christliche“ Moral gibt es entweder keine Ausnahme von einem natürlich-sittlichen Princip, oder die scheinbare Ausnahme selbst ist wieder ein eben so berechtigtes sittliches Princip, welches sich mit dem erstern in wesentlicher und vollständiger Harmonie befinden muß.

4. Der materialistische Gedanke im Völkerrecht und auf dem socialen Gebiete.

(Th. 62, 64; 58, 59, 61.)

Innere Analogie zwischen den internationalen und den bürgerlich-socialen Beziehungen. — Der sittliche Charakter jeder gesellschaftlichen Verbindung. — Das allgemeine sociale Band der Menschen, a) in objectiver Beziehung: das religiöse Bewußtsein des gemeinschaftlichen Endzieles und die Idee der Einen Gottesfamilie Hauptfactor aller Socialgüter; — b) in subjectiver Beziehung: die natürliche Geselligkeit und Humanität und deren ideales Ziel. — Die allumfassende christliche Charitas. — Ihre Unentbehrlichkeit. — Recht und Socialpflicht. — Schlußfolgerung: — Richtiger Maßstab zur Beurtheilung der Experimente des modernen Liberalismus a) im Völkerrecht: Interesse, Egoismus, mißtrauisches und bewaffnetes Gleichgewicht. — Das Nichtinterventionsprincip (Th. 62). — Der neue Nationalitätspatriotismus (Th. 64). Die christliche Vaterlandsliebe und das christliche Nationalitätsprincip. — b) auf dem bürgerlich-socialen Gebiet: Das Evangelium des Materialismus (Th. 58, 59, 61). — Die liberalen Versuche zur Lösung der socialen Frage. — Die Lösung bleibt der Kirche und dem lebendigen Christenthum vorbehalten.

254. Alle gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen unter einander, man mag dieselben auf dem engern socialen oder auf dem weitern internationalen Gebiete betrachten, beruhen wesentlich auf denselben Grundlagen. Dieselben Bande, welche die einzelnen menschlichen Individuen oder die einzelnen Familien im Schooße der bürgerlichen Gesellschaft unter einander nach Gottes Anordnung verknüpfen, sind es auch, welche die neben einander bestehenden staatlichen Gesellschaften zu einer weiteren Gemeinschaft vereinigen sollen. Die Zerreißung oder Lockerung derselben bringt auf beiden Gebieten dieselbe krankhafte Störung, dieselbe Auflösung, wenn auch unter verschiedenen Formen hervor. Es scheint daher ganz dem Gegenstand angemessen, dieselben auch bei einer principiellen Erörterung nicht von einander zu trennen.

255. Wäre die menschliche Gesellschaft ein bloß mechanisches Gefüge von physischen Bestandtheilen zu einem wie immer gestalteten

Ganzen oder Aggregat, so müßte ihre wesentliche Grundlage einzig und allein in den physischen Gesetzen, die Mittel zu ihrer Erhaltung und Vervollkommnung ausschließlich in der materiellen Welt gesucht werden. Nur durch die Einwirkung materieller Ursachen wäre somit eine Störung oder Zerrüttung der gesellschaftlichen Verhältnisse denkbar. Bis zu diesem Unsinn hat es aber bis jetzt kaum die fortgeschrittenste materialistische Weisheit gebracht, auf deren Zustimmung der gesunde Menschenverstand und die wahre Wissenschaft glücklicherweise verzichten kann. Wie sehr auch die Gelehrten und Politiker je nach ihrem Standpunkte in den wichtigen Fragen über die gesellschaftliche Organisation von einander abweichen mögen, darin sind alle einig, daß jede gesellschaftliche Verbindung von Menschen durchaus sittlicher Natur ist und somit ihrem innersten Wesen nach auf den Principien nicht der physischen, sondern der sittlichen Weltordnung beruht. Vernunftbegabte Wesen können ebensowenig ohne ein ihrer Natur entsprechendes Verbindungsmittel zu einem gesellschaftlichen Körper vereinigt werden, als ein Haufen loser Bausteine ohne Cement, ohne Balkenverbindung sich zu einem Gebäude gestalten läßt. Es fragt sich also, worin das der sittlichen Welt d. h. der Welt der vernünftigen Wesen entsprechende Verbindungsmittel bestehe? — Es ist dieses, obwohl in sich eines, doch nach den Beziehungspunkten der Geistesfähigkeiten gewissermaßen ein doppeltes, ein äußeres d. h. gegenständliches (objectives) und ein inneres d. h. auf die innere Thätigkeit der Fähigkeiten bezügliches (subjectives). Diese beiden Elemente sind nothwendig und ergänzen sich gegenseitig zu einem einzigen geheimnißvollen, geistigen Bande.

256. In gegenständlicher Beziehung gibt es für die Geister keinen andern Vereinigungspunkt als auf dem Gebiete der Wahrheit und des Guten, weil das vernünftige Erkenntnißvermögen die Wahrheit, das vernünftige Begehrungsvermögen oder der Wille das Gute zum naturwesentlichen Objecte hat. Wie das Licht der natürliche und gemeinschaftliche Ziel- und somit Vereinigungspunkt für jedes Auge ist, so ist die Wahrheit das gemeinschaftliche Ziel und der gemeinschaftliche Vereinigungspunkt für jedes geistige Auge, für jeden Verstand; — und wie der centrale Schwerpunkt der Erde das gemeinschaftliche Strebeziel aller dem Gesetze der Schwerkraft unterworfenen Einzelkörper der Erde ist und insofern dieselben einigt, eben so ist das Gute im weitesten Sinne (wirkliches oder vermeintes) in gegenständlicher Beziehung der

allgemeine natürliche Vereinigungspunkt aller Willensthätigkeiten, weil es eben deren gemeinschaftlicher Anziehungs- oder Zielpunkt ist. Beides weist uns auf die allen Menschen gemeinschaftliche natürliche Bestimmung hin, dereinst in der Erkenntniß und Liebe Gottes als der absoluten Wahrheit und des absoluten Gutes ihre letzte sittliche Vollendung zu finden. Das Bewußtsein dieses gemeinschaftlichen Zieles, welches ein zu erstrebendes Gemeingut von der höchsten, ja von einzig wichtiger Bedeutung ist, ist das erste natürliche Band der sittlichen Welt; es ist ein universales, die ganze Menschheit der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft umfassendes Band, welches allein schon genügend ist, uns zu nöthigen, die ganze Menschheit als eine große Verbrüderung, als eine ideale, erst im Besitze Gottes in ihrer Vollendung zu realisirenden, im eminentesten Sinne katholische Gottesfamilie zu denken.

257. Ist diese Wahrheit schon der natürlichen Vernunft nicht fremd, sondern vielmehr das Resultat des gesunden philosophischen Denkens, so hat dieselbe durch die christliche Offenbarung doch eigentlich ihre unumstößliche Sanction, zugleich aber ein neues Licht, eine über unsere Begriffe hinausragende Erweiterung und eine viel höhere sociale Bedeutung erhalten. Ja es gibt in der That für die menschliche Gesellschaft überhaupt keine fundamentalere Frage als jene elementärste Frage des Katechismus, die Frage über die Bestimmung des Menschen, und keine wichtigere Socialdoctrin, als die sichere Beantwortung derselben, welche alle Menschen auf Gott selbst als auf das gemeinschaftliche, von Allen zu erstrebende, unendlich beglückende Ziel hinweist. In dieser Antwort ist der Kern jeder wahren Weltweisheit und Politik, den die größten Genie's der heidnischen Welt nur ahnten, zum Gemeingut der Kinder und Ungebildeten geworden. Der Heide Cicero erkannte, obwohl nicht im Stande, sich die Lösung der Frage auf befriedigende Weise zu geben, doch deren eminente Wichtigkeit für die Lösung aller andern sittlichen und socialen Fragen [1]. Daß der Heide

---

[1] „Hat die Philosophie einmal das (wahre) Lebensziel festgestellt, dann hat sie Alles festgestellt. In allen übrigen Fragen bemessen sich die Folgen des Irrthums oder der Unwissenheit nur nach der Erheblichkeit der Sache selbst, um die es sich eben handelt. Eine Unkenntniß des höchsten Gutes (des obersten Lebenszieles) aber schließt nothwendig die Unkenntniß der Lebensregel in sich. Daraus ergibt sich für den Menschen ein so wesentlicher Irrthum, daß er nicht wissen kann, welchem Hafen er zusteuern soll. Ist hingegen das Endziel der Dinge erkannt, weiß man, worin

Recht hatte, das beweist uns heute ein Blick auf die so fortgeschrittene moderne Geistescultur. Mit der practischen Erkenntniß der einen Lehre von der wahren Bestimmung des menschlichen Daseins steht und fällt überall, in den einzelnen Individuen wie in ganzen Generationen, im Denken und im Leben, in Wissenschaft und Kunst, in Familie und Staat, im bürgerlichen Verkehr wie in der Diplomatie die christliche Weltanschauung und mit ihr der Antheil an der christlich-socialen Weltregeneration [1]. Es wird unserm geistesstolzen Geschlecht wenig nützen, Himmel und Erde durchforscht zu haben, um die verborgensten Kräfte der Natur seinen materiellen Genüssen dienstbar zu machen. Kein Fortschritt wird es von dem gewissen Rückschritt zur Barbarei erretten, wenn es sich nicht herabläßt, jene vergessene Lehre des Katechismus wieder zu lernen [2].

258. Das gemeinschaftliche religiöse Bewußtsein der Menschen, welches sie in Gott nicht nur den gemeinschaftlichen Urheber und Schöpfer, sondern auch das gemeinschaftliche Endziel ihres Lebens, das unendliche Gemeingut aller vernünftigen Wesen erkennen läßt, ist nach dem Gesagten das erste, wichtigste Moment zur Grundlegung einer allgemein menschlichen Gesellschaft überhaupt. Es ist sogar die vorausgesetzte Unterlage und zugleich das ideale Vorbild für die Gründung jeder besondern, enger begrenzten Gesellschaft von Menschen, weil eine solche nicht denkbar ist außer auf Grund eines gemeinschaftlich zu erstrebenden Zweckes und folglich irgend eines besonderen Gemeingutes, welches wiederum, um ein wahres Gut zu sein, in einer untergeordneten Beziehung zu jenem höchsten und universalen Gemeingute stehen muß.

259. Allein, ist dieses gegenständliche und insofern äußere Moment geistiger Verbindung auch das erste, so ist es keineswegs das einzige. Es gibt außerdem noch gewisse subjective, von innen heraus thätige Momente, welche der Schöpfer in das Herz des Menschen gelegt hat. In der engsten Beziehung zu dem ersteren kommen sie diesem gewisser-

---

das höchste Gut und das äußerste Uebel besteht, so hat man den Weg des Lebens und die Norm aller Pflichten gefunden." De Finibus. V. 6.

[1] Der hl. Ignatius von Loyola beginnt in seinen bekannten „geistlichen Uebungen" die methodische Anleitung zur religiösen und sittlichen Erneuerung des Menschen mit der ernsten Betrachtung über die Bestimmung der Menschen, und nennt dieselbe sehr bezeichnend „das Fundament".

[2] Vgl. Absatz 61—63.

maßen entgegen, um mit ihm die Verbindung vernunftbegabter Wesen zu vermitteln. Es sind dieß jene innerlich wirkenden, jedem Menschen angebornen geselligen Bande, welche man Socialität, natürliche Geselligkeit zu nennen pflegt, die ihre Vollendung und übernatürliche Weihe durch die christliche Charitas, ihre feste Norm durch das Recht und die Socialpflicht erhält.

260. Die Socialität, von ihrer rein natürlichen Seite betrachtet, umfaßt ein dreifaches Band der Geselligkeit: 1. den natürlichen Trieb nach Selbsterhaltung, Selbstvervollkommnung und Glückseligkeit, 2. das Gefühl der physischen und moralischen Hülfsbedürftigkeit von Seite der Mitmenschen, um jener Naturbestimmung genügen zu können, und 3. das dieser allgemeinen Hülfsbedürftigkeit entsprechende und in der Gleichheit der Natur gegründete gegenseitige Wohlwollen, welches man als dem Menschen vorzugsweise natürlich und ihn auszeichnend schlechthin „Menschlichkeit" (Humanität) nennt. Das sind jene ursprünglichen, unsichtbaren, der Menschennatur angebornen Magnete, die den Menschen zum Menschen, Familien zu Familien und Nationen zu Nationen sympathisch hinziehen und sie nicht nach einem von Menschen willkürlich entworfenen, sondern nach dem göttlichen Schöpfungs-Plan unter einander verbinden. Ausgehend von der einfachsten natürlichen Verbindung von Individuen in der häuslichen Gesellschaft, diese erweiternd zum Vereine von Familien in der Gemeinde, die Gemeinden desselben Stammes wiederum in dem Verband einer Nation zusammenfassend, schreitet dieses geheimnißvolle Wirken der geselligen Natur fort bis zur vollendeten Gliederung des Staates oder, wie die Alten besser sagten, des großen bürgerlichen „Gemeinwesens" im Reiche (respublica, regnum) [1]; aber nicht um hier definitiv zu ruhen, sondern mit der deutlich kundgegebenen Absicht, unaufhaltsam dem Ideal der internationalen Katholizität d. h. der universalen Menschenverbrüderung in einem alle Nationen der Erde umfassenden Völkerreiche zuzustreben. Das Ideal ist groß und, wenn wir den Blick auf die Wirklichkeit niedersenken, fast über die Glaubwürdigkeit erhaben. Und doch ist dieses Ideal keine Utopie, es ist ein in der Natur von ihrem allweisen Gründer klar ausgesprochener Zweck.

261. Wir müssen in dieser Beziehung selbst einem Mazzini sammt der von ihm geleiteten europäischen Conspiration Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß er mehr als Manche seiner Gegner diese unleugbare

---

[1] Vgl. Absatz 102—105. — S. Thom. in Lib. I. Polit. lect. 1.

Stimme der Natur verstand und für seine universalrepublikanischen Zwecke trefflich auszubeuten wußte. Nicht deshalb, weil er das Princip der Solidarität des Menschengeschlechtes proclamirte, auch nicht, weil er darauf rechnete, die Menschen für dasselbe zu begeistern, sondern deshalb war er ein Thor und ein Frevler gegen die Menschheit, weil er dieß auf einem durchaus verkehrten Weg unternahm und eben dadurch die Verwirklichung jener Idee, so viel von ihm abhing, unmöglich machte. Für dieselbe große Idee hatte vor ihm schon ein Leibnitz sich begeistert und sie zur Haupttriebfeder seines wissenschaftlichen, politischen und religiösen Wirkens gemacht. Aber Leibnitz war von keinem Haß gegen die geoffenbarte Wahrheit geblendet, er durchschaute sofort, daß jenes erhabene Ideal der Gesellschaft, obwohl von der vernünftigen Natur ausgesprochen und gefordert, doch, zumal nach der sündlichen Verderbniß der Menschheit, auf dem Boden der rein natürlichen Ordnung, auf Grund der reinen Menschlichkeit nicht erreichbar sei. Dagegen wußte er, daß Christus der Sohn Gottes, der gekommen ist, zu heilen und wieder aufzurichten, auch dieses Problem der Natur (jetzt zum Problem der Gnadenordnung erweitert) wieder aufnahm und dessen Lösung zur socialen Aufgabe des Christenthums machte; er erkannte sogar, daß das Papstthum allein der geschichtliche Träger dieser Aufgabe sei, und wandte seinen Blick bereits nach Rom, in der Ueberzeugung, daß nur Rom ein practisch-mögliches Centrum für die Verbrüderung aller civilisirten und noch zu civilisirenden Nationen sein könne, auf Grund — nicht allgemein menschlicher, sondern allgemein christlicher Interessen, — nicht humanistischer, sondern christlicher Civilisation, — nicht rein menschlicher Socialität, sondern der allumfassenden christlichen Charitas[1].

262. Die übernatürliche Charitas ist es in der That, die der natürlichen Socialität ihre wahre Weihe, ihre gesegnete Wirkung zur gesellschaftlichen Einigung der Menschen geben muß und allein zu geben vermag. Diese Himmelsgabe ist jedoch nur in der Kirche Jesu Christi zu Hause. Eine Humanität, die dieser selbstgenügsam und

---

[1] Diese Aufgabe ist unabhängig von der Idee eines politischen römischen Centrums, an welches Leibnitz zu denken scheint, wenn er sagt: „Will man das goldene Zeitalter zurückführen, so muß man zur Schlichtung der Streitigkeiten unter den Fürsten ein Tribunal errichten und den Papst zum Vorsitzenden desselben machen, wie er denn in Wahrheit einst der Richter unter den christlichen Potentaten gewesen ist. Oeuvres. V. 65. (Vgl. Schrödl, Votum des Katholicismus u. s. w. S. 31.)

feindlich gegenüber tritt, dieselbe aus ihrem Gebiete zu verdrängen sucht, wird die Geister eben der kranken, christuslosen Menschlichkeit, d. i. den zersetzenden Leidenschaften überliefern und dadurch sie trennen, statt sie zu einigen. Sie kann Fundamente der Gesellschaft zerstören, aber keine bauen. Darin gerade besteht das furchtbare Attentat auf die menschliche Gesellschaft, dessen sich die moderne Revolution und ihre unterirdische Werkstatt, die Loge, schuldig macht, daß sie das, was nach göttlicher Anordnung untrennbar verbunden ist und bleiben muß, wenn es seinen wohlthätigen Zweck für die Gesellschaft erfüllen soll, mit frevelnder Hand zerreißt; daß sie mit Ausschluß und unter Anfeindung der religiösen Charitas die rein menschliche Socialität mit den berückenden Schlagwörtern „Humanität" — „Brüderlichkeit" auf ihre Fahne schreibt; daß sie auf den Trümmern der christlichen Civilisation den Tempel einer neuheidnischen oder vielmehr antichristlichen Bildung zu bauen anstrebt, einen Tempel, der nach ihrem Plane den römischen Mittelpunkt für die Verbrüderung der Völker ersetzen soll. Ist es nicht dieser Bau, an dem ein zahlloses über alle (besonders die christlichen) Staaten der Welt verbreitetes Heer von „Maurern" bewußt oder unbewußt rastlos arbeitet? Es ist der babylonische Thurm der christlichen Aera, unternommen, um den Himmel zu stürmen [1]. Welche Grenzen der Herr des Himmels dem Fortschreiten des gottlosen Unternehmens gesteckt hat, wissen wir nicht; das aber wissen wir, daß das neue Babylon so gut wie das alte nicht die Einigung und den Frieden, sondern die Verwirrung, die Zerrissenheit, die Schärfung der Nationalitäten und Sprachenunterschiede, das Recht des Stärkern, die Plünderung des Heiligthums bedeutet, bis auch es dereinst einem kommenden Geschlecht, das statt auf den vollendeten Bau auf dessen Ruinen hinblicken wird, als warnendes Denkmal gedemüthigten Stolzes erscheint. Denn auf den Himmel könnte der Sturm

---

[1] Es ist dieß ein Gedanke, dessen sich der hl. Vater in seiner Antwort auf die Adresse der zur Petersfeier 1867 in Rom versammelten Bischöfe bediente: „Der menschliche Hochmuth", so lauten seine Worte, „welcher ein altes Wagniß erneuern will, strebt schon lange durch einen erlogenen Fortschritt eine Stadt und einen Thurm zu erbauen, dessen Spitze zum Himmel reichen soll, um von da aus endlich Gott selbst herunter ziehen zu können. Aber Er scheint herabgestiegen zu sein, um das Werk zu beschauen und die Sprache der Bauleute zu verwirren, daß keiner mehr die Stimme seines Nächsten hört. Denn das führen uns die Bedrängnisse der Kirche, die erbarmungswürdige Lage der weltlichen Gesellschaft und die Verwirrung aller Dinge zu Gemüthe, in der wir schweben." (Histor. = polit. Bl. 1867. 60. Bd. S. 235.) Vgl. Absatz 63.

nur dann gelingen, wenn vorerst dessen Felsenburg auf Erden überwältigt wäre, diese aber „werden die Pforten der Hölle nicht überwältigen".

263. Ist einerseits die Socialität ohne die himmlische Weihe der christlichen Charitas unfruchtbar und selbst geeignet, die rein irdische Menschheit bald auf das Niveau einer bloß thierischen Gemeinschaft herabsinken zu lassen, so wäre andererseits ihre einigende Wirksamkeit ohne feste Norm, ohne Garantie der Beständigkeit, käme nicht Recht und Socialpflicht als ein Gefüge von Grundpfeilern und Ecksteinen zu dem socialen Gebäude hinzu.

264. Ohne eine von Pflicht und Recht getragene Ordnung können keine dauernden gesellschaftlichen Verhältnisse unter Menschen gedacht werden; Pflicht und Recht wiederum bedingen eine Auctorität, in der sie wurzeln, die Auctorität aber ist keine d. h. unfähig wirkliche Pflichten und Rechte zu schaffen, wenn sie nicht mittelbar oder unmittelbar eine göttliche d. h. der Ausfluß des weltordnenden und gesetzgebenden göttlichen Willens ist. Das ist in Kürze das Resultat der oben (IV. V. 3) angestellten ausführlichen Untersuchung über Recht und Pflicht und obrigkeitliche Gewalt.

265. Werfen wir nun einen vergleichenden Blick zurück auf diese verschiedenen Elemente des geistigen Cements, durch den allein die Menschen einzeln und in Körperschaften betrachtet, in der Ordnung der Natur sowohl, wie in der Ordnung der Gnade gesellschaftlich geeinigt werden; so ist uns sofort klar, daß sie alle einen Charakter wesentlich gemein haben, — nämlich ihr Bedingtsein durch das Gottesbewußtsein. Ohne Gottesbewußtsein kein Bewußtsein der gemeinschaftlichen letzten Bestimmung des Menschen, keine Ahnung von dem wahren Endziel aller menschlichen Gemeinschaft auf Erden, — ohne Gottesbewußtsein keine Grundlage für Recht und Pflicht — ohne Gottesbewußtsein, ja ohne christliches Gottesbewußtsein keine wirksame Menschenliebe, keine Charitas [1].

[1] „Die modernen Gesellschaften verfolgen mit Eifer zwei Gegenstände: den Fortschritt und die Einheit; aber sie erreichen weder das Eine noch das Andere, weil sie auf Eigenliebe und Stolz gebaut sind. Der Stolz, weit entfernt, den wahren Fortschritt zu begünstigen, ist sein größter Feind, und die Selbstliebe, statt die Einheit zu fördern, zerstört die Nächstenliebe, die das Band der Seelen ist." Worte des heiligen Vaters an die versammelten Bischöfe am Jahrestag seiner Erhebung den 21. Juni 1867. („Der Katholik". 1867. II. S. 365.)

Damit nun ist der untrügliche Maßstab bezeichnet, nach welchem sowohl das Völkerrecht des modernen Liberalismus als seine Experimente auf dem socialen Gebiete, auch abgesehen von ihren Früchten, die uns bereits vorliegen, sich selbst zum voraus endgültig gerichtet und verurtheilt haben.

266. Wenn der Naturalismus und die daraus hervorgegangene materialistische Weltanschauung sich daran gibt, neue Grundlagen für die internationalen Beziehungen der Völker zu suchen, so weiß man, was das bedeutet. Das Programm ist nicht neu, Machiavelli hatte es schon in allen seinen wesentlichen Zügen skizzirt. Es beginnt mit der Politik ohne positives Christenthum — und endet mit der Politik ohne Gott, ohne Religion und ohne Moral. An die Stelle des Bewußtseins einer großen gemeinschaftlichen Bestimmung aller Menschen wie aller Völker, eines erhabenen mit vereinten Kräften zu erstrebenden Zieles, setzt sie den bunten und unsteten Begriff der nationalen Interessen, welcher an sich die Trennung, den Krieg Aller gegen Alle bedeutet, oder im günstigen Falle die Coalition Einiger gegen die Uebrigen, wenn nämlich zufällig und vorübergehend das Interesse für jene ein identisches ist. — An die Stelle der Charitas und des christlichen Wohlwollens tritt der kalte, berechnende Egoismus einer doppelzüngigen Diplomatie; als Surrogat für das öffentliche Vertrauen auf gegenseitige Pflichttreue, auf gewissenhafte Achtung des Rechtes, geschlossener Verträge und geschworner Eide wird ganz consequent das allseitige Mißtrauen mit dem Vertrauen auf die eigene Macht zum einzig möglichen obersten Grundsatz der internationalen Politik unter christlichen Nationen (!) gemacht. Was Anderes bedeutet in der That das Princip des sogenannten „europäischen Gleichgewichts" — die beständige Schlagfertigkeit der europäischen Nachbaren im Zeitalter der allgemeinen „Brüderlichkeit", — die furchtbaren Kriegsheere, welche auch ohne Krieg allen Segen des Friedens verzehren? —

267. Man kann diese Zustände beklagen; aber es wäre ebenso kurzsichtig als unfruchtbar, sich gegen sie zu ereifern. Wenn dieselben zu einem Verdammungsurtheil herausfordern, so trifft letzteres vor Allem den Baum, der als sein eigenstes Gewächs solche Früchte trägt. Der Baum aber ist weder von heute noch von gestern, noch auch gehört er einzig unserer Generation an, wiewohl er ihr seine Entfaltung und seine Blüthe verdankt, es ist eben der im internationalen Bewußtsein präsi-

dirende Gedanke des Materialismus. Wo dieser seinen Einzug hält, da kann selbstverständlich von keiner Herrschaft der öffentlichen Moral und des Rechts mehr die Rede sein, und muß sich dann folgerichtig jenes Charakterbild der internationalen Politik früher oder später verwirklichen, welches Pius IX. bekanntlich in mehrern seiner Allocutionen unmittelbar nach dem Leben gezeichnet hat. Die offene, freche Gewaltthat ist darnach noch die weniger häßliche Seite, unter welcher es sich dem Rechtsgefühle darstellt; weit abstoßender als irgend eine Ausschweifung menschlicher Leidenschaft ist die Heuchelei, wenn sie es unternimmt, den Verrath und Treubruch mit dem Schein naiver Unschuld zu umgeben. Diese Art von Interessepolitik könnte nur dann vor dem Urtheil der Mitwelt und der Geschichte Gnade finden, wenn es dem Materialismus auch gelungen wäre, jedes sittliche Gefühl der Menschheit auszulöschen; auch wird der endliche Erfolg auf solchem Fundament seinem Ursprung ähnlich sein, — d. h. ein Schein-Erfolg. (Qui nititur mendaciis, hic pascit ventos. Prov. 10, 4.) —

Fürwahr, dieses Zerrbild einer internationalen Völkergemeinschaft, die den Beruf hat, eine christliche zu sein, ist ein ganzer Commentar über die Principien, auf denen sie beruht oder aus denen sie hervorging; sie ist der ebenbildliche Wiederschein des Liberalismus und seines antisocialen Charakters auf dem Gebiete des Völkerrechts.

268. Indeß ist es weder unsere Aufgabe noch unsere Absicht, das moderne Völkerrecht nach allen Seiten hin und nach der ganzen Ausdehnung seiner zu Grund gelegten Principien und Axiome zu prüfen; wir werden uns vielmehr auf die durch Bezugnahme auf die Syllabus-Irrthümer gegebenen Grenzen beschränken, wohin vorzugsweise die Thesen 62 und 64 zu gehören scheinen.

269. Der erste dieser Sätze lautet: „Man muß das sogenannte Nichtinterventionsprincip verkünden und beobachten.“

Die geschichtliche Veranlassung zur Aufstellung dieses Princips[1] ist genugsam bekannt, ebenso, von welcher Seite es zuerst verkündet und in Anwendung gebracht wurde. Vor den Augen des christlichen Europa's entspann sich auf der italienischen Halbinsel ein Conflict eigenthümlicher Art: Partei in diesem Conflict war einerseits eine Regierung, welche dieselbe Hand, womit sie soeben den Züricher Frieden unterzeichnet

[1] Vgl. Absatz 12.

und die darin enthaltenen ausdrücklichen Vorbehalte der legitimen Rechte mehrerer italienischer Souveraine feierlich anerkannt hatte, nun dreist nach deren Krone ausstreckte, und sie durch alle Mittel des Verraths und der offenen Gewalt thatsächlich an sich brachte, mit dem offen ausgesprochenen Zweck, das Werk dieses öffentlichen Raubes nur mit dem letzten Stück italienischer Erde zu vollenden. Dieser Regierung gegenüber standen andererseits die Beraubten und die noch Bedrohten, die Urkunden ihrer verbrieften und im Angesicht Europa's anerkannten Rechte in den wehrlosen Händen. Unter diesen Bedrängten aber ragt vor Allen das geistliche Oberhaupt der christlichen Welt selber hervor, der erhabene Hohepriester-König von Rom, Pius IX. Sein Klageruf ob des mit unerhörter Gewaltthat an dem hl. Stuhl und dem Erbtheil der gesammten Kirche bereits vollzogenen Frevels ward mit Entrüstung von allen christlichen Nationen vernommen; aber gehört wurde auch dessen mannhafter und des Stellvertreters Christi würdiger Entschluß, mit der ganzen Macht seines Ansehens, was auch kommen möge, des hl. Stuhls und der Kirche Rechte zu wahren, und den Mächtigen und Listigen dieser Welt sein erhabenes Non possumus unwandelbar entgegen zu halten.

270. Zuschauer und Augenzeugen dieser Vorgänge war ganz Europa, waren vorab die katholischen Völker, waren die gekrönten Söhne der Kirche. Daß sie aber müßige Zuschauer blieben, das war nur möglich im Zeitalter des Liberalismus und unter der Dictatur des neuen, dem natürlichen Rechtsgefühl wie dem christlichen Bewußtsein widersprechenden Völkerrechts [1]. Es ist allerdings nicht neu in der Geschichte, daß Mächte, die von Gott zum Schutze der Ordnung und der Gerechtigkeit berufen waren, in bestimmten einzelnen Fällen aus Klugheits- und Opportunitätsgründen einer an sich begründeten Intervention zum Schutze des unterdrückten Rechtes sich enthielten, sei es, daß die nöthige Macht fehlte, sei es, daß die Rechtsfrage selbst begründete Zweifel zuließ. Aber noch nie seit dem Bestehen einer christlichen Völkergemeinschaft ist in Fragen

---

[1] „Da die internationale Gesellschaft nicht gleichgültig bleiben kann bei dergleichen Umwälzungen (Eroberung fremder Länder), die sich in ihrem Schooße vollbringen, so ist es das Zeichen einer tief gehenden Störung ihrer Verhältnisse, wenn Acte der Gewaltthätigkeit dieser letztern Art vor sich gehen können, ohne daß die ganze Gesellschaft zu Gunsten des Unterdrückten sich erhebe. Das Recht des Stärkeren ist nur dann anzuerkennen, wenn ihm die Stärke des Rechts zur Seite steht.“ v. Moy de Sons, das Recht außerhalb der Volksabstimmung. §. 100. S. 187.

allgemein menschlicher und allgemein christlicher Solidarität die Nichtintervention zu einem Princip, zu einem internationalen Gesetz erhoben worden, am allerwenigsten aber in der Absicht, um dem Werke des Treubruchs und des öffentlichen Raubes das Gelingen zu sichern. Was man doch mit dem heiligen Wort „Princip“ nicht Alles machen kann! Unter Principien verstand man ehedem etwas für alle Zeiten Gegebenes, Grundpfeiler alles vernünftigen Denkens und Handelns, ewig und unverrückbar, wie die Wahrheiten, die ihnen als Unterlage dienten. Heute sind Principien ein billiger Fabrik- und Modeartikel geworden, die stets zur Auswahl je nach dem herrschenden Interesse zu Gebote stehen. Die Sache wäre possierlich, wenn sie nicht so eminent ernst wäre. Solche Kautschuk-Principien sollen fortan der Leitstern sein für die große christliche Völkerfamilie, die berufen ist, die Civilisation über die ganze Erde zu tragen, die Barbaren Asiens und Afrika's mit ihrem Lichte zu erleuchten und sie dann in brüderlicher und christlicher Familiengemeinschaft zu umfassen? — Soll das der Ersatz sein für die weltumfassenden und wahrhaft internationalen Ideen eines Karl des Großen, oder für jenes Gesammtbewußtsein der christlichen Interessen, wovon die Geschichte der Kreuzzüge der beredteste Commentar und das herrlichste Monument ist? — Ja die Kreuzzüge und das Nichtinterventionsprincip sind und bleiben die Signatur zweier unvereinbaren Pole in der internationalen Politik: dort die Politik des christlichen, hier die des materialistischen und antichristlichen Europa's.

271. Wir erhitzen uns vielleicht zu sehr über diese trostlose Erscheinung; jedenfalls ist kein Grund vorhanden, sich darüber zu wundern. Man müßte anders vergessen haben, daß der „moderne Staat“ eben grundsätzlich aufgehört hat, ein christlicher zu sein, und mehr oder weniger in Wirklichkeit ein Staat ohne Gott geworden ist. Es ist somit nur consequent, wenn er auch die Erbschaft aller sittlichen Folgerungen antritt, welche ein derartiges Glaubensbekenntniß nach sich zieht. Dieses aber, wie wir bereits nachgewiesen, ist die Verneinung des ersten und wesentlichsten Bandes, welches die Nationen und Staaten unter einander verbindet. Die Staaten ohne Gott kennen kein wesentlich-gemeinschaftliches Ziel ihres Daseins und ihres Strebens, sie kennen eben darum auch keine nothwendig- und wesentlich-allgemeine Interessen mehr, sie sind auf den Kreis materieller Interessen angewiesen, die ihrer Natur nach particularistisch, zufällig

von Zeit und Umständen abhängig sind. Das „Nichtinterventionsprincip" ist daher insofern ganz correct, — vorausgesetzt, daß die Intervention durch keine materiellen Interessen gefordert wird. Dieser Vorbehalt wird, charakteristisch genug, auch thatsächlich eingehalten. Alles darf geschehen, feierlich beschworne Verträge dürfen ungestraft zerrissen werden, Verrath und Gewalt werden aufgemuntert, „vollendete Thatsachen" zu schaffen; nur Eines darf nicht geschehen, das „Gleichgewicht" darf nicht gestört d. h. nationale Sonderinteressen nicht berührt werden, sonst wird der Betheiligte „interveniren" (wenn er übrigens durch die Machtstellung sich dazu berechtigt oder berufen glaubt) — nicht als bewaffneter Schiedsrichter zwischen Recht und Unrecht, sondern um sich im Interesse des Gleich- oder auch Uebergewichts den gebührenden Antheil an Machtzuwachs zu sichern. Das ist die internationale Politik des „Nichtinterventionsprincips". Das päpstliche Verdammungsurtheil gegen letzteres ist die Verdammung des Materialismus und des darauf gebauten modernen Liberalismus auf dem Gebiet der internationalen Politik.

272. Eine weitere Illustration desselben Systems bietet der Satz 64 des Syllabus: „Sowohl der Bruch jedes auch des heiligsten Eides, als auch jede ruchlose und verbrecherische, dem ewigen Gesetze widerstreitende That ist nicht nur nicht zu mißbilligen, sondern auch vollkommen erlaubt und höchst lobenswürdig, wenn sie aus Liebe zum Vaterlande verübt wird."

Wenn man diese Worte liest, ist das sittliche Gefühl geneigt, eher an eine Fiction, denn an die Möglichkeit zu glauben, daß in unserem Zeitalter der Civilisation eine wirkliche Veranlassung vorliege, eine so empörende Verleugnung aller Begriffe von Sittlichkeit feierlich verurtheilen und bekämpfen zu müssen. Und doch war das Wort Pius IX.[1] nichts weniger als ein leerer Luftstreich. Der Begriff von Patriotismus im Verein mit dem viel mißbrauchten „Nationalitätsprincip" hat im modernen Staat sich in einer Weise ausgebildet, wie ihn der christliche Staat nicht kannte, noch kennen konnte. Auch die Lüge und der Irrthum hat seine Logik und seine Consequenz, und das ist unstreitig seine beste Eigenschaft, weil sie es möglich macht, den Baum an seinen Früchten zu erkennen, und so früher oder später der Wahrheit wieder

---

[1] Vgl. Absatz 14.

die Wege bereitet. Um die wahre geistige Frucht eines doctrinären oder politischen Systems zu erkennen, muß man sich nicht an jene von tausend Rücksichten umgarnten Parteimänner wenden, welche sich „die Gemäßigten" nennen und aus Gespensterfurcht auf halbem Wege stehen bleiben; man frage vielmehr jene extremen „Männer der That", welche sich nicht scheuen, der aufgestellten Theorie ihre volle Entwicklung zu geben und sie in Wort und That bis zum letzten Corollar zu verfolgen. Diese Männer der That sind es, welche die uns so unmöglich scheinende Definition des Patriotismus, wie These 64 sie enthält, offen vor ganz Europa ausgesprochen haben, und zwar mit einer merkwürdigen Uebereinstimmung von Robespierre und Danton bis auf Mazzini und Garibaldi. Man kann es nicht leugnen, sie haben die Logik für sich. Die bluttriefende und brudermörderische Guillotine war die einzig wahre Definition des Patriotismus nach dem Modell der Rousseau'schen Gleichheits-Demokratie, wie die Meuchlerdolche und Orsini-Bomben der Mazzinisten und die Fahne der Garibaldi'schen Catilinarier der einzig wahre Commentar sind zu dem Nationalitätspatriotismus, wie er dem Staat ohne Gott geziemt.

273. Die wahre Vaterlandsliebe ist, selbst von ihrer rein natürlichen Seite betrachtet, eine Blüthe der allgemeinen Menschenliebe, welche Alle, die Einzelnen wie die Nationen, in vernünftig geordneter Gliederung mit einander zum Wohle Aller verbindet; die christliche Vaterlandsliebe aber ist überdieß eine Tochter der himmlischen Charitas, die der letztern niemals feindlich gegenübertreten, noch viel weniger Recht und Sittlichkeit mit Füßen treten kann, ohne aufzuhören, eine Tugend zu sein. Was die wohlgeordnete Selbstliebe ist in Beziehung zur Liebe des Nächsten, das ist die Selbstliebe des Staates und der darauf gegründete Patriotismus seiner Bürger bezüglich des Wohlwollens gegen andere Staaten und Staatsangehörige. „Jede wohlgeordnete Liebe", so heißt das Sprüchwort, „beginnt mit dem eigenen Ich" und die Nächstenliebe selbst hat ihre von der Natur und der Vernunft vorgezeichnete Rangordnung. Innerhalb der allgemeinen Nächstenliebe sind die engern Bande der Blutsverwandtschaft, der Dankbarkeit, der Freundschaft vollkommen berechtigt und selbst im Interesse der wahren Liebe geboten. Aehnliche engere Bande pflegen naturgemäß Stammverwandtschaft, Sprache, Verkehr und Geschichte um die Völker zu schlingen, — und insofern hat auch das „Nationalitätsprincip" seine Berechtigung, aber mit nichten eine ausschließliche.

274. Wie im Leben der Einzelnen Freundschaft, moralisches und physisches Bedürfniß, Schicksalsgenossenschaft und andere mannigfachen Lebensberührungen eine dauernde Zusammengehörigkeit schaffen, die weit über die Grenzen der Blutsverwandtschaft hinausreicht, und deren Bande eben so natürlich und nothwendig, ja sehr oft viel stärker und dauernder sind als die des Blutes; ebenso ist im Verkehr ganzer Stämme und Völkerschaften die Stammverwandtschaft keineswegs das einzige Glied der natürlichen Kette, die sie verbindet. Wirksamer sogar wird sehr häufig deren unzertrennliche Zusammengehörigkeit bestimmt durch die geographische Lage, durch die gegenseitigen Einflüsse der Cultur, gegenseitige Ergänzung der Bedürfnisse, Gemeinsamkeit der Geschichte und andere aus concreten Umständen erwachsenen Verhältnisse. Diese von der Natur durch die Geschichte geschaffenen Bande zerreißen, um sie ausschließlich nach dem Gesetz des Nationalitätsprincips neu zu knüpfen, gleicht dem wahnsinnigen Versuch des Baumgärtners, der bereits tief eingewurzelte, stämmige Bäume von ihrem natürlichen Standpunkte entwurzelt, um sie durch ihre Stellung nach Gattung und Art kunstgerecht zu classificiren. Glauben denn diese Patrone der Nationalität, daß der Gott der Natur und der Geschichte ein Gott der Schablonen ist, und daß er, um die Vaterländer richtig zu vertheilen, keine andere Wahl hatte, als bei irgend einer bureaukratischen Commission in die Schule zu gehen? — Das so hoch betonte Nationalitätsprincip erinnert sehr lebhaft an den Schwindel mit dem Gleichheitsprincip, es ist im Grunde auch nur eine veränderte Form desselben, um wie jenes eine Zeit lang als passendes Schlagwort für Revolutionszwecke zu dienen; an sich ist es wie letzteres ein radicales Attentat auf die Natur und die Geschichte und deshalb auf das wahre Wohl der Staaten.

275. Ein Patriotismus also, der das Nationalitätsprincip zum ausschließlichen und allein maßgebenden Ausgangspunkt macht, mit radicaler Verachtung aller andern vaterländischen Bande, welche Recht und Geschichte geknüpft haben, ist auf dem besten Wege, sich mit dem oben bezeichneten Mazzinistischen Patriotismus practisch zu identificiren. Er verläßt den christlichen Standpunkt, wo die Charitas mächtig und sanft im Interesse höherer Einheit die nationalen Gegensätze und Unterschiede zu mäßigen und in dem einen großen Gottesreiche gleichsam organisch zu durchkreuzen bemüht ist, und sucht dagegen den heidnischen Standpunkt wieder auf, dem es eigen ist, die nationalen Grenzen zu schärfen. Er soll auf die Tugend der Liebe gegründet sein, und

tritt die erste Vorbedingung, die erste Stufe der Liebe, die Gerechtigkeit mit Füßen; er soll Pflicht- und Eidestreue auf seine Fahne schreiben, und ist bereit, feierlich beschworne Verträge und Bündnisse meineidig zu brechen, die heiligsten Rechtsordnungen, welche vielleicht Jahrhunderte sanctionirt haben, zu zerreißen, indem er die Nationalität als allein heiligen Selbstzweck und alle Mittel zu demselben für erlaubt erklärt. Man muß gestehen, die päpstliche Brandmarkung der Syllabusthese 64 hat ihre volle practische Bedeutung; sie entlarvt auch hier den modernen Liberalismus als den Gedanken des nackten Materialismus auf einem Felde, wo er sich durch die schönen Worte „Vaterlandsliebe“ — „Nationalität“ gedeckt glaubte.

276. Die Diplomatie des modernen Staates ohne Gott, zu diesem Schluß berechtigen uns die bisherigen Betrachtungen, ist trotz ihrer anerkannten Gewandtheit unfähig, auch nur das Schattenbild einer wahren internationalen Gesellschaft, einer mit gesellschaftlichem Bewußtsein begabten Völkergemeinschaft herzustellen oder zu erhalten, weil ihr, wie wir gesehen, der nothwendige Cement, das allerwesentlichste dreifache Band der Einigung fehlt. Wo der letzte Endzweck aller Bestrebungen das materielle Interesse, wo die einzige Triebfeder der kalte Egoismus, wo Recht und Pflicht mit der physischen Macht identisch ist, — da kann bloß mehr von einem internationalen Wettrennen der Mächtigen neben den Schwachen die Rede sein, wobei die letztern entweder der Siegespreis oder der Gegenstand einer noch zu studirenden „Frage“ sind. Dann ist der Name des Völkerrechts selbst ein Hohn, die internationale Politik die Politik des Faustrechts und die Diplomatie die Kunst, letztere durch erheuchelte Anstands- und Rechtsformen zu maskiren[1].

---

[1] Selbst Bluntschli's staatsrechtliches Gewissen entsetzt sich über diese machiavellistische Anschauung der Politik. „Die Auffassung der Politik“, sagt er, „als einer bloßen Klugheitslehre ist unedel. In der Sprache des gemeinen Lebens werden wohl etwa die Ausdrücke politisch und klug in nahe verwandtem Sinne gebraucht, und Politik mit Klugheit, selbst mit zweideutiger Schlauheit verwechselt. In diesem Sprachgebrauch aber ist nur das Zerrbild, nur die Entartung des wahren Begriffs der Politik sichtbar und wird der sittliche Gehalt dieser völlig verkannt. Die großartigste und fruchtbarste Politik war von jeher weniger eine kluge als eine weise und von moralischer Kraft erfüllte . . . die Politik setzt das Recht voraus und hat sich innerhalb seiner Schranken zu entfalten.“ — Staatsrecht. I. Bd. 1. K. — Der edle Trendelenburg aber kann sich nicht enthalten, im Vorwort zu seinem Naturrecht 1860 sich wehmüthig klagend über eine Zeit zu äußern, „in

277. Folgen wir nun dem modernen Liberalismus auf das engere sociale Gebiet, so begegnen wir hier bezüglich des bürgerlichen Organismus im Verkehr einzelner Individuen und Familien einem durchaus analogen Proceß der Auflösung und Verwesung, wie im Staatenverkehr bezüglich der internationalen Gemeinschaft. Und diese Auflösung nimmt naturnothwendig um so größere Dimensionen an, je mehr die Emancipation von Gott, welche zum Aergerniß der Welt in den höchsten Regionen zuerst begonnen, allmählich in die bürgerlichen und häuslichen Kreise herniedersteigt. Dieselbe ist aber hier um so gefährlicher, weil sie die unmittelbarsten Lebensbedingungen der menschlichen Gesellschaft berührt.

278. Es ist auch gar nicht einzusehen, warum ein anderes Evangelium für die Herren der hohen Politik, ein anderes für die Masse der gewerbtreibenden, steuerzahlenden und arbeitenden Classen gelten sollte. Wenn die Geschichte von dem in Armuth gebornen Gottmenschen eine Mythe ist, wenn es überhaupt keinen persönlichen Gott, keinen unsterblichen Geist, keine Vergeltung in einem Jenseits gibt, eine Lehre, die seit Jahren nicht nur in gelehrten Büchern und in Hörsälen vom Staat besoldeter Professoren, sondern auch in Masseneditionen eleganter Romane und Tagesschriften, in Werkstätten und Fabriken, im Theater und in Dorfschenken verkündet wird; dann sind offenbar die in den Syllabusthesen 59 und 61 und besonders 58 enthaltenen modernen Dogmen noch anderswo zu verwerthen, als nur in der hohen Annexions- und Nationalitätspolitik. Der kapitalmächtige Industrielle und der Fabrikbesitzer wie der geplagte Arbeiter wird dann ohne Mühe, freilich jeder in seiner Weise, die richtigen Glossen selbst machen zu dem Text des fortschrittlichen Evangeliums:

Das Recht besteht in der materiellen Thatsache, und alle menschlichen Pflichten sind ein leeres Wort, und alle menschlichen Thatsachen besitzen Rechtskraft. (Thes. 59.)

Eine mit Erfolg gekrönte thatsächliche Ungerechtigkeit thut der Heiligkeit des Rechtes keinen Eintrag. (Th. 61.)

Andere Kräfte als jene, welche im Stoffe vorhanden sind, sind nicht anzuerkennen, und alle sittliche Bildung

---

welcher die Welthändel so laufen, daß man an die Wahrheit der alten Fabeln vom Wolf und Lamm und von Reineke Fuchs leichter glauben lernt, als an ein Recht auf dem Grunde der Ethik."

und Güte muß in die Aufhäufung und Vermehrung der Reichthümer, wie immer sie geschehen möge, und in die Befriedigung der Lüste gesetzt werden. (Th. 58.)

279. Dann ist es auch vollkommen gleichgültig, ob das liberale Philisterium oder der social-demokratische Radicalismus sich mit der Lösung der socialen Frage befaßt. Der Unterschied kann höchstens in einem Mehr oder Weniger von Consequenz des Irrthums bestehen, welche unstreitig siegreicher auf Seiten des Radicalismus ist [1]. Die Frage selbst bleibt in beiden Fällen unberührt. In beiden Fällen ist das einzig mögliche Ergebniß statt der allgemeinen Wohlfahrt die Dictatur und Tyrannei des Mächtigen, die Beraubung und Sklaverei des Machtlosen, der Untergang jeder wahren Freiheit, jeder Bürgertugend und Menschenwürde. Zwischen dem mechanischen Spiel des zahmen Liberalismus und dem kühnen Durchgreifen der Socialdemokratie bleibt nur die Wahl des längern oder kürzern Weges zu demselben erhabenen Resultat; — ob vermittelst des Krieges Aller gegen Alle auf Grund freier Associationen und allgemeiner Gewerbsfreiheit, oder vermittelst einer allmächtigen auf das suffrage universel basirten, nivellirenden Staatsprovidenz. Dort wird das „Nichtinterventionsprincip" ins Privatrechtliche übersetzt, damit es zu Gunsten der Geldmacht dem allgemeinen socialen Wettrennen nach Erwerb präsidire; hier wird zur „Herstellung des materiellen Gleichgewichts" die Intervention des socialistischen Staates vorbehalten und in Anspruch genommen, gerade so und mit demselben Recht, wie auch auf dem internationalen Gebiete die hohe Diplomatie nach Umständen d. h. nach Maßgabe der Macht und des Interesses zu schalten geruht. — Dort bleibt der Sieg und folglich das Recht, ihn nach Möglichkeit auszubeuten, einer kalten Geldaristokratie, nachdem die kleinen Leute und die Schichte des Mittelstandes im Verzweiflungskampf unterlegen und mit Leib und Seele confiscirt, an den goldenen Triumphwagen der erstern gespannt sind, — bis eine Katastrophe möglicherweise wieder die Rollen wechselt; — hier schlichtet ein tausendköpfiges Ungethüm, das Volk oder der Staat à la **Rousseau**, den Streit dadurch, daß er alle Staatsbürger insgesammt von einem großen Theil der Sorge für Mein und Dein befreit und dieselbe für sich d. h. für die jeweilige demokratische Kammermehrheit in Anspruch nimmt. Sollte hiebei die Minderheit zu Gunsten der Mehr-

---

[1] Vgl. Bischof v. Ketteler, die Arbeiterfrage. 1864.

heit geplündert werden, so bleibt ja der erstern der Trost, später auch wieder einmal ans Ruder zu kommen.

280. Man sagt: solche Gefahren sind gar nicht zu befürchten; — dafür bürgt die allgemeine Bildung, das Licht der modernen Civilisation, das man durch tausend Kanäle den Arbeitern, dem Souverain der Zukunft, zuführt, der Wahlspruch der „Brüderlichkeit" und „Humanität", den sie auf ihre Fahne schreiben. — O ja, diese atheistische Civilisation, diese Brüderlichkeit und Humanität ohne Christus ist schon da gewesen; was sie zur socialen Beglückung der Menschheit vermag, das hat bereits die französische Revolution mit blutigem Griffel verzeichnet; das bezeugen fort und fort die humanen Aeußerungen der modernen Civilisation in mehr als einer gesetzgebenden Versammlung; das beweist besonders die italienische captatio benevolentiae, womit die freie Kirche im freien Staat eingeleitet wird, die im Namen „des Gesetzes" und der Staatsmajestät vollzogene Plünderung und Vernichtung der religiösen Korporationen und Stiftungen, dieser Reservefonds der christlichen Charitas.

281. Aber vielleicht fahren wir besser mit der absoluten bürgerlichen Nichtintervention, mit dem frei-socialen Wettrennen nach dem strengen Begriff des liberalen Rechtsstaates? — Wäre uns der Schluß aus den obenerwähnten Prämissen nicht von vornherein klar, so könnten wir die wahre Antwort auf diese Frage heute schon lesen auf den entmenschten Gesichtern der Millionen von Fabriksklaven, dieser Opfer des modernen Socialevangeliums, worüber uns die Statistik Englands, Frankreichs und bereits auch Deutschlands so erschreckende Aufschlüsse gibt. Sie sind im höchsten Grade beklagenswerth, aber nicht überraschend, vielmehr wäre ein anderes Resultat unbegreiflich. Es ist nun einmal „den Menschen nur Ein Name gegeben, in dem sie Heil finden sollen" — auch das sociale Heil[1].

282. Darin besteht der Fluch der durch die Sünde herabgekommenen Menschennatur und Menschenvernunft, daß sie sich selbst überlassen und auf die Basis einer unchristlichen, rein humanistischen Civilisation gestellt, ihre angeborne Socialität in das gerade Gegentheil, den Krieg Aller gegen Alle umwandelt, indem sich ihr Trieb nach naturgemäßer Vollkommenheit und Glückseligkeit in unersättliche Habgier und Jagen nach sinnlichem

---

[1] Vgl. Bischof von Ketteler, Deutschland nach dem Kriege von 1866. XV. — Arbeiterfrage. VII. — Eberl, die Kirche und die Association der Arbeiter. Passau. 1866. — Hist.-pol. Bl. 1865. Bd. 55. S. 196 ff., 416.

Genuß, das Gefühl der Hilfsbedürftigkeit in planmäßiges Ausbeuten der Mitmenschen, das natürliche Wohlwollen gegen Nothleidende in herzlosen, starren Egoismus verkehrt. Hätte Hobbes, als er seinen „Krieg Aller gegen Alle" als den Naturzustand des Menschengeschlechtes proclamirte, hiemit nur die sündlich verkehrte Natur gemeint, so könnten wir Christen uns mit ihm verständigen. Denn um diesen Kriegszustand zu heilen und den Menschen „jenen Frieden zu bringen, den die Welt nicht geben kann", — war nichts Geringeres erfordert, als die feierliche Gründung eines Adelstitels für die leidende Armuth durch die Auctorität des Mensch gewordenen Gottes, es bedurfte der Krippe zu Bethlehem, der Werkstätte zu Nazareth, es bedurfte der Bergpredigt und der Seligpreisung der Armen und Bedrängten aus göttlichem Munde. Und war das genug, um der menschlichen Socialität ihren wahrhaft socialen Charakter wieder zu geben? — Nein, Bethlehem und Nazareth durften im Verlauf aller folgenden Jahrhunderte, so lang die Menschen Menschen bleiben, nimmer in Vergessenheit kommen, sie durften nie aus den Augen der Menschen verschwinden, die Worte der Bergpredigt durften nie verhallen. Bethlehem, Nazareth und Bergpredigt mußten durch berufsmäßige Ausübung der evangelischen Räthe in religiösen Genossenschaften wirksam fortleben, als der von Christus gesetzte Damm gegen die Habgier, die Genußsucht und den kalten Egoismus, gegen den „Krieg Aller gegen Alle" — vielleicht als das einzige Princip der Lösung der socialen Frage für alle künftigen Zeiten.

283. Die Säcularisation dieser eminent socialen kirchlichen Institute aber, von den Aposteln der liberalen Volksbeglückung vorgeblich im Interesse der Socialökonomie unternommen, ist ein dreifaches Attentat auf das Socialwohl: als sacrilegischer Eingriff ins Heiligthum und als grundsätzliche und öffentliche Rechts- und Eigenthumsverletzung untergräbt sie das wesentlichste Fundament der Gesellschaft, die Achtung nämlich für Religion, Recht und Sittlichkeit; — als Plünderung der Reservegüter christlicher Charitas hinterläßt sie der Massenarmuth in Zeiten der Noth den Trost der Verzweiflung; — als Schädigung des christlichen Geistes und der Blüthen seiner Lebensentwicklung stopft sie frevelnd eine Hauptquelle des wahren socialen Heiles zu.

284. Dieser Gegenstand verdiente wohl eine eingehendere Behandlung, als es unsere gegenwärtige Aufgabe gestattet. Es kann uns hierorts genügen, dessen innigen Zusammenhang mit der wichtigsten Frage der Gegenwart angedeutet zu haben. So viel läßt sich immerhin daraus

constatiren, daß die Lösung der socialen Frage, wie sie auf der Basis des antichristlichen Staates und auf dem Wege der liberalen Experimente unmöglich ist, so auf dem Boden des lebendigen Christenthums sehr nahe liegt, ja als eine natürliche Frucht erwächst. Man erlaube dem christlichen Geist, seinen vollen freien Einfluß auf die menschliche Gesellschaft in allen ihren Schichten wieder zu gewinnen; man erlaube ihm, das wahre sociale Band aller häuslichen und bürgerlichen Gemeinschaft, wo es zerrissen ist, neu zu knüpfen. Er wird den Reichen und Armen das letzte gemeinschaftliche Ziel und Ende ihres Daseins ins Gedächtniß zurückrufen; er wird ihnen sagen, daß die irdische Laufbahn nur eine kurze Wanderschaft und daß im ewigen Jenseits ihr wahres Vaterland ist, wo alle Ungleichheit sich nach Verdienst der hienieden bestandenen Prüfung ausgleichen wird; er wird den Einen die Werke der christlichen Liebe als den edelsten Wucher, den Andern die christliche Geduld, Genügsamkeit und Redlichkeit als das Geheimniß predigen, ohne Gold reich und glücklich, ja nach dem Wort des Erlösers „selig" zu sein, und in Allem mit lebendigen Beispielen vorleuchten; er wird endlich nach allen Seiten hin gewissenhafte Pflichttreue, Recht und Ordnung befestigen; mit einem Worte, er wird mit Gottes Hilfe die in Materialismus und liberales Heidenthum versunkene Gesellschaft wieder christlich machen, — und die sociale Frage wird gelöst sein. Auf jedem andern Wege ist und bleibt in der neuen wie in der alten Welt die einzig mögliche Lösung die Sklaverei der Massen.

Schlußwort.

Die Hoffnungen des hohepriesterlichen Arztes. — Die Aufgabe der Seinen.

285. Um den „Krebsschaden" zu heilen, der die moderne Gesellschaft verzehrt, hat der hohepriesterliche Arzt seinerseits den ersten wesentlichen Schritt gethan. Wir haben gesehen, wie zutreffend er einerseits die wahren Quellen des Giftstoffes gekennzeichnet und bloßgelegt, andererseits auf dessen tödtliche Verwüstungen im socialen Organismus hingewiesen hat. Soll aber die Heilung wirklich erfolgen, so muß auch der zweite wesentliche Schritt von Seite des Kranken geschehen, er muß auf den Rath des Arztes hören und dessen heilende Hand wenigstens nicht zurückweisen. Wird die Gesellschaft diesen Weg des Heiles, der zugleich der Weg des wahren Fortschrittes ist, erkennen und betreten? — Wir wissen es nicht. Wenn aber die Neigung und moralische Stimmung des

Patienten das Maß der ärztlichen Hoffnungen entgültig zu bestimmen hätte, könnten letztere nur sehr gering sein. Mit welchem Geheul hat nicht das liberale Lager auf die wohlwollenden Kundgebungen des römischen Oberhirten geantwortet? — Mit welcher Beharrlichkeit erneuert es nicht fort und fort seine Stürme gegen den hl. Stuhl? — Aber glücklicherweise sind die Hoffnungen Pius' IX. nicht darauf angewiesen, sich einzig auf die Gesinnungen der Menschen, oder überhaupt auf bloß menschliche Berechnungen zu stützen. Zeuge dessen ist das von Rom aus über die erstaunte Welt hinleuchtende Beispiel unwandelbarer und siegesbewußter Festigkeit, dieser lebendige Beweis des sichern Gottvertrauens und diese große Lection an das charakter- und principienlose Zeitalter der merkantilen Elastizität und des Mammonsdienstes; Zeuge sind nebst vielen andern die feierlichen Worte, welche der hl. Vater im Juni des J. 1867 an die zahlreich versammelten Bischöfe richtete, die ihn am Jahrestag seiner Erhebung beglückwünschten: „Gott hat mich aufgestellt, um die Gesellschaft zu leiten und zu erleuchten, um sie zur Erkenntniß des Uebels zu befähigen und offen dafür das Heilmittel zu bezeichnen. Um diese Pflicht zu erfüllen, habe ich vor wenigen Jahren eine Erklärung, welche Eurem Andenken noch gegenwärtig ist, — den Syllabus veröffentlicht. Diese Erklärung bekräftige ich in Eurer Gegenwart. Hinfort sollte sie die Richtschnur all' Eurer Lehre sein. Wir leben inmitten der Finsterniß der Welt; aber als das hebräische Volk mitten durch die Wüste zog, ließ Gott eine Lichtsäule vor ihm hergehen während der Nacht. Die Erklärung, welche ich veröffentlicht habe, wird diese Lichtsäule für Euch sein. Wir haben unaufhörlich mit den Feinden zu streiten, die uns umgeben. Auf einen Berg gestellt, gleich Moses, strecke ich meine Hände aus zu Gott und ich bitte ihn, der Kirche den Frieden in Sicherheit zu verleihen. Aber als Moses' Arme müde wurden, hörte sein Volk auf zu siegen, und die heilige Schrift belehrt uns, daß er seine Hände zum Himmel emporhalten ließ, um den Triumph des hebräischen Volkes zu sichern. Euch, Ehrwürdige Brüder, bitte ich daher dringend, meine Hände emporzuhalten, welche müde werden wollen. Fasset mich — die Kirche wird triumphiren. Ich lege diese Hoffnung nieder in Eure Herzen — diese, nicht Hoffnung allein — sondern Prophezeiung" [1].

286. Freilich sind die Siegespalmen der Kirche von einer ganz

[1] Vgl. „Der Katholik". 1867. II. S. 365 f.

eigenthümlichen Art, und das wirksame Specificum ihres heilenden Einflusses auf die kranke Welt ist dem fleischlichen Auge ein verhülltes Geheimniß. Wie die erstern nur dem Kreuzesholze entsprießen, so quillt letzteres vorzugsweise nur am Fuße des Kreuzes hervor. Der himmlische Arzt selbst, der mit göttlicher Machtvollkommenheit auf die Erde herniederstieg, um der todkranken Welt Heil und Gesundheit wieder zu bringen, war während seines ganzen irdischen Wandels „ein Zeichen des Widerspruchs" und hörte am Kreuze sterbend noch den Hohn derjenigen, welche er zu heilen gekommen war. „Der Diener aber ist nicht größer als sein Herr", vielmehr ist denjenigen, die der Herr gesendet, seine ärztliche Mission fortzusetzen und zu vollenden, mit Bestimmtheit derselbe Widerspruch der Welt als sicheres Erbtheil verkündet. „Aber vertrauet", fügt der Herr eben so bestimmt hinzu, „ich habe die Welt überwunden." — Er hat sie überwunden und geheilt zugleich, indem er ihr scheinbar unterlag. Wie das große Sühnopfer des Gotteslammes auf unsern Altären unblutig fortdauert, so sollte auch dessen geheimnißvoller Triumph am Kreuze in der streitenden Kirche dargestellt fortleben, und der auf Calvaria entsprungene Quell der christlichen Heilkraft sollte während seines ganzen geschichtlichen Kreislaufes den Charakter seines Ursprunges bewahren. Der Sieg über das Reich des Todes, der Materie und der Verwesung ist durch die Auferstehung des Gottmenschen endgültig entschieden, — aber nicht der Kampf vollendet. Denselben fortzuführen im Namen und im Geiste des göttlichen Stifters ist die Mission der christlichen Kirche, an deren Spitze der Papst als Petrus' Nachfolger und Stellvertreter Christi auf Erden steht. Er muß fortdauern dieser Kampf, so lange die Welt Welt ist, so lange der Weltgeist sich als die Negation des christlichen Geistes und folglich als Feind Christi charakterisirt. Es ist der Kampf der Wahrheit gegen die Lüge, des Lebens gegen den Tod, der wahren Aufklärung und Civilisation gegen die Finsterniß der Barbarei, und deshalb gleichzeitig ein Heilungsproceß für die vergiftete Menschheit. — Mentana hat gezeigt, daß der himmlische Bräutigam seiner bedrängten Braut zur rechten Zeit auch als Gott der Heerscharen zur Seite steht, zum Schrecken ihrer Verfolger. Gleichwohl besteht das wesentliche Geheimniß der siegreichen und unüberwindlichen Kraft der Kirche in diesem segenbringenden Kampfe nicht in äußern Erfolgen nach dem Maßstab menschlicher Größe; es besteht in dem ewig unerschütterlichen Zeugniß von dem Bewußtsein ihrer göttlichen Sendung und des innewohnenden heiligen Geistes; es besteht in der

überirdischen, aller menschlichen Politik überlegenen Würde, womit sie, wie einst ihr göttlicher Meister, ihren Feinden entgegentritt mit den Worten: „Wen suchet ihr? .. Ich bin es“ (Joh. 18, 5.), — ich bin die von Gott gesandte und beglaubigte unfehlbare Lehrerin der Völker — „wer nicht glaubt, wird verdammt werden“ (Marc. 16, 16.). Das ist die Bedeutung der Encyclica und des erhabenen „Non possumus“, womit Pius IX. den Juden und Schriftgelehrten der Presse, den Sadducäern und Pharisäern der Loge und des gesammten Synedriums der selbstheiligen „Aufklärung“ und „Wissenschaft“, dem crucifige-schreienden Garibaldi-Pöbel, wie den Judassen, Kaiphassen und Pilatussen unserer Zeit gegenüber jeden Compromiß Gottes mit Belial, der Wahrheit mit der Lüge zurückweist, und in Folge dessen mannhaft und siegreich den Calvarienberg besteigt. In dem Umstande also, daß heute noch wie immer die Kreuzesfahne den Heiden eine Thorheit und deren Träger, der römische Felsenmann, ein Zeichen des Widerspruchs ist, liegt wahrlich für das christliche Bewußtsein nicht ein Grund der Entmuthigung, wohl aber eine Aufforderung zu gehobenem, unerschütterlichem Vertrauen, dem sichern Unterpfand des Sieges.

287. In allen Fällen kann die verdunkelte Wahrheit und das gefesselte Recht, hinter dem Felsen der Kirche verschanzt, mit Ruhe den endlichen Ausgang des säculären Processes abwarten, den die zeitweilig siegreiche Lüge und das mit Macht gekrönte Unrecht auf Kosten der menschlichen Gesellschaft führt. Sie tragen ihr unausbleibliches Gericht in sich selbst, ein Gericht, welches zugleich die Strafe des Frevels und das reagirende Heilmittel gegen dessen Folgen sein wird. Das Jahrhundert freilich und die Generationen sind zu bedauern, welche verurtheilt sind, die anima vilis solcher Experimente zu sein. Das Ergebniß derselben ist ein für alle Mal in den prophetischen Worten ausgesprochen: „Du sollst inne werden und einsehen, wie böse und bitter es ist, daß du den Herrn, deinen Gott verlassen“ (Jerem. 2, 19.). Wir haben uns bereits davon überzeugen können, was die internationale, die bürgerliche, die häusliche Gesellschaft wäre, wenn es gelänge, sie gegen den erhaltenden Einfluß der christlichen Civilisation vollends abzuschließen und damit dem sittlichen Gefühl wie dem Gottesbewußtsein seine Nahrung zu entziehen. Wenn es in diesem Falle, nachdem der Mensch seinen Platz an der Seite der Bestien eingenommen, überhaupt noch eine Geschichte der Menschheit gibt; so ist sie, von der allergünstigsten Seite betrachtet, ein ewiger, trostloser, wüster Werktag ohne Sonntag, und kein Surrogat von Bildung und

Wissenschaft wird es verhindern können, daß der Mensch fortan, das gierige Auge auf die Erde geheftet, im Schlamme des Sinnengenusses versumpfe, im Kohlendampf und in dem geistlosen Einerlei der ruhelosen Maschine verdumme, oder, selbst zu einer bloßen Stoffwechselmaschine geworden, kein anderes Gesetz, kein anderes Recht mehr erkenne, als das der Mechanik, welches im Kampf zwischen Kraft und Kraft der stärkeren die Herrschaft zuspricht. Dann vielleicht dürfte auch der Augenblick gekommen sein, wo die Furcht vor dem „ultramontanen" Gespenst sich mäßigen und dem müden Auge gestatten wird, einen sehnsüchtigen Blick „nach dem Berge zu erheben, von dem das Heil kommt", dann erst vielleicht wird man die heilende und rettende Hand segnen, der man so lange zum eigenen Schaden geflucht hat.

288. Unterdessen aber, bis dieser glückliche Tag anbricht, ist denjenigen, die von Gott berufen sind, in dem großen Entscheidungskampfe mit der Kirche mitzuwirken, die Aufgabe klar und unzweifelhaft vorgezeichnet. Wollen wir den giftigen Strom, der die menschliche Gesellschaft zu überschwemmen droht, wirksam aufhalten; so müssen vor Allem die Quellen gestopft werden, aus denen er vorzugsweise sich ergießt. Wo diese Quellen zu finden sind, das gehört heute nicht mehr unter die erst noch zu lösenden Fragen; die öffentliche katholische Meinung hat noch in jüngster Zeit ihr entschiedenes Urtheil darüber abgegeben. Sie hat mit vollkommener Würdigung der hohen Interessen, die sich daran knüpfen, die Schul- und Unterrichtsfrage an die Spitze der Tagesordnung gestellt. Hier ist in der That das Feld, wo über Genesung oder fortschreitende Verwesung der modernen Gesellschaft entschieden werden muß, hier der Kampfplatz, auf dem sich alle christlich-getreuen und edlen Kräfte ohne Spaltung vereinigen sollen. Man schreibe auf die gemeinschaftliche Fahne, wenn man es so haben will, immerhin „die Freiheit der Wissenschaft" — nur lasse man diesem Wort seine wahre, durch die Geschichte selbst gerechtfertigte Bedeutung, die „Freiheit" — von der schmählichen Vormundschaft eines kirchen- und christusfeindlichen Staates, die „Freiheit" — von jedem Compromiß mit der Negation der Wahrheit, die „Freiheit" — von einseitig nationalem Dünkel wie von den Einflüssen des centrifugalen Subjectivismus, — „Freiheit" endlich — nicht von der —, sondern durch die kirchliche Lehrauctorität, im engen, lebendigen Anschluß an die „Grundfeste der Wahrheit".

Uebersicht des Inhaltes.

Berichtigungen.

S. 39 Anmerk. 1 zu lesen: Artaud, Machiavel l. c.
S. 60 Z. 10 v. o. zu lesen: „In der Wirklichkeit keine“ statt: Keine wirklich . . .
S. 65 Z. 16 v. u. zu streichen: (von Flechten).
S. 65 Z. 7 v. u. zu lesen: „je nach seiner“ statt: seiner.
S. 68 Z. 6 v. u. zu lesen: „Geschaffene“ statt: Geschehene.